Achmad Khudori Soleh

Pemikiran Guru Besar Filsafat Islam

Editor:
Erik Sabti Rahmawati

Pemikiran Guru Besar

Filsafat Islam

Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.

Achmad Khudori Soleh

Pemikiran Guru Besar
Filsafat Islam

Editor:
Erik Sabti Rahmawati

Pemikiran Guru Besar Filsafat Islam

Penulis : Achmad Khudori Soleh
Editor : Erik Sabti Rahmawati
Desain Isi : Don Yuanto
Desain Cover : Dika
Ukuran : 15,5 x 23 cm
Tebal Buku : 361 halaman
ISBN : 978-623-485-221-9
978-623-485-222-6 (PDF)
Cetakan I : Maret 2024.

Diterbitkan pertama kali oleh:
Penerbit Edulitera
Jl. Raya Apel, No. 28.A
Semanding, Sumbersekar, Kec. Dau Kabupaten Malang. 65151
Website: http://www.eduliteramalang.com
e-mail: eduliteramalang@gmail.com

Kata Pengantar

Setidaknya ada tiga fenomena yang melatar belakangi penerbitan buku ini. *Pertama*, keluhan sebagian mahasiswa. Ketika saya nge-*share* bahan perkulihan yang berupa buku referen berbahasa arab atau artikel jurnal berbahasa Inggris kepada para mahasiswa, ternyata hal itu tidak cukup fungsional. Sebagian mahasiswa mengeluh dan menyatakan bahwa mereka tidak mudah memahami rerefen atau artikel jurnal yang berbahasa asing. Mereka biasanya menawar untuk mencari literatur yang berbahasa Indonesia. Literatur berbahasa Indonesia lebih disukai dan fungsional.

Kedua, tidak semua artikel jurnal yang terbit sebelum tahun 2015 dipublikasi dalam web jurnal. Sebagian artikel tetap dalam bentuk cetak fisik, tidak ada versi pdf-nya sehingga tidak dapat dilacak dengan google atau Mendeley. Akibatnya, artikel-artikel ini tidak dapat dicitasi dan tidak dapat memberi kontribusi pada pengembangan keilmuan.

Ketiga, saat menyiapkan berkas-berkas kepangkatan untuk guru besar. Saya merasa tidak mudah untuk melacak artikel-artikel yang terbit di berbagai jurnal, yang terbit mulai tahun 2011-2022. Apalagi jika artikelnya tidak di upload di web jurnal. Selama ini saya hanya menulis artikel dan senang ketika terbit. Saya kurang telaten untuk mendokumentasi dan mengkompilasi artikel-artikel tersebut.

Berdasarkan hal tersebut, buku ini diterbitkan. Buku ini berisi artikel-artikel saya yang terbit di jurnal, baik jurnal nasional (Sinta dan terakriditasi) maupun internasional, juga book chapter. Beberapa di antaranya adalah artikel yang tidak ada versi pdf-nya dan tidak diunggah dalam web jurnal. Untungnnya saya masih menyimpan bentuk cetaknya dan copy-nya saya sampaikan dalam repository UIN Malang. Dengan dikompilasi dalam bentuk buku ini, artikel-artikel yang ada menjadi terdokumentasi dengan baik dan "hidup" kembali. Selain itu, artikel-artikel yang asalnya ditulis dalam Bahasa Inggrih telah

diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia untuk memudahkan pembaca. Tentu, *link* pada jurnal asalnya tetap ditunjukkan sehingga memudahkan pembaca yang ingin meng-*access* dan mengunduh versi aslinya.

Terselesaikannya buku ini tidak lepas dari peran banyak pihak. Karena itu, saya mengucapkan terima kasih kepada semuanya. *Pertama*, kepada para pengelola jurnal dan book chapter yang telah menerima dan menerbitkan artikel-artikel saya, baik jurnal nasional maupun international. *Kedua*, pihak penerbit yang telah menerbitkan kumpulan artikel ini. *Ketiga*, istri tercinta, Erik Sabti Rahmawati, M.Ag, MA, yang telah meluangkan waktunya untuk mengkompilasi artikel. Juga terima kasih kepada anak-anak (Mas Hadziq M Khalil, Kak Humaida Ghevira Syavia C, Kak Hasyma Tazakka Furqona dan adik Alya Hafizhah Azkiya) yang senantiasa memberi support luar biasa kepada saya. *Keempat*, para santri PP al-Azkiya yang senantiasa memanjatkan doa untuk kami dan keluarga. *Kelima*, pihak-pihak lain yang tidak dapat saya sebutkan satu per satu yang telah berjasa untuk penyelesaian naskah ini. Sekali lagi terima kasih kepada semuanya. Tanpa dukungan, kerjasama, kritik dan kerja keras, buku ini tidak akan sampai kepada pembaca.

Malang, Maret 2024

Achmad Khudori Soleh

Daftar Isi

BAGIAN 2
EPISTEMOLOGI

BAGIAN 3
PSIKOLOGI DAN KEPEMIMPINAN

BAGIAN 4
PLURALISME DAN RELASI UMAT BERAGAMA

Bagian 1
Integrasi Agama, Filsafat dan Sains

Model Integrasi Kuantum untuk Agama dan Sains*

A. Pengantar.

Integrasi agama dan sains tampak belum dikembangkan secara optimal. Di Indonesia, integrasi agama dan sains lebih banyak berupa penempelan ayat suci ke dalam kajian–kajian sains. Beberapa penelitian menunjukkan bahwa model ini menjadi kecenderungan umum dalam tugas akhir mahasiswa, dari tingkat sarjana sampai doktor.[2] Beberapa panduan model integrasi agama dan sains di sekolah menengah tidak berbeda dengan model tersebut.[3] Di Timur Tengah, sebagaimana ditulis Nidhal (l. 1960), integrasi agama dan sains lebih pada membuktikan agama dari perspektif sains. Klaim–klaim kebenaran sains

* Diterjemahkan dari artikel Achmad Khudori Soleh, "Quantum Integration Model for Religion and Science," Afkar Vol. 25 No. 2 (2023): 257-290. https://doi.org/10.22452/afkar.vol25no2.8 dan https://ejournal.um.edu.my/index.php/afkar/article/view/48952

2 H L Siregar, *INTEGRASI SAINS DAN ISLAM DALAM PEMBELAJARAN PENDIDIKAN AGAMA ISLAM* (digilib.unimed.ac.id, 2018), http://digilib.unimed.ac.id/id/eprint/35872; H H Batubara, "Metode Dan Model Integrasi Sains Dan Islam Di Perguruan Tinggi Agama Islam," 2018; S Saifudin, "INTEGRASI ILMU AGAMA DAN SAINS: STUDI PENULISAN SKRIPSI DI UIN SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA," *Profetika: Jurnal Studi Islam*, 2020, http://journals.ums.ac.id/index.php/profetika/article/view/11650.

3 N Hasanah and A Zuhaida, "DESAIN MADRASAH SAINS INTEGRATIF: INTEGRASI SAINS–AGAMA DALAM PELAKSANAAN DAN PERANGKAT PEMBELAJARAN," *Library.Unismuh.Ac.Id*, n.d., https://library.unismuh.ac.id/uploaded_files/temporary/DigitalCollection/Mjc0NzYxZjAwNWM4ODk0YWU1YmM2Y2YxNjJhZTdlNzRkYzE1NjE2ZA==.pdf; N Hasanah and A Zuhaida, "DESAIN MADRASAH SAINS INTEGRATIF: INTEGRASI SAINS DAN AGAMA DALAM PERANGKAT DAN PELAKSANAAN PEMBELAJARAN," *Edukasia: Jurnal Penelitian Pendidikan Islam*, 2018; A Z Arief, *IMPLEMENTASI INTEGRASI ANTARA AGAMA DAN SAINS DALAM MODERNISASI LEMBAGA PENDIDIKAN ISLAM DI MADRASAH ALIYAH UNGGULAN DARUL* ... (eprints.unipdu.ac.id, 2018), http://eprints.unipdu.ac.id/id/eprint/1221.

digunakan untuk menguatkan keyakinan agama.[4] Di Eropa, integrasi agama dan sains yang dikembangkan Maurice Bucaille (1920–1998) tidak berbeda dengan di Timur Tengah.[5] Fenomena tersebut menunjukkan bahwa integrasi agama dan sains masih berada pada wilayah formal belum substansial.

Studi tentang integrasi agama dan sains sampai saat ini menunjukkan beberapa kecenderungan. Pertama, integrasi dengan cara menafsirkan agama agar selaras dengan klaim kebenaran sains. Agama menjadi pembenar sains. Model integrasi yang berkembang di Indonesia masuk dalam kategori ini. Kebanyakan tugas akhir mahasiswa menempatkan ayat–ayat al–Qur'an untuk mendukung klaim kebenaran sains.[6] Kedua, integrasi dengan cara mendekatkan sains kepada agama sehingga sains dapat membuktikan keilmiahan agama.[7] Metode ijmali yang berkembang di Timur Tengah sesuai dengan kategori ini. Metode ini menggunakan cara kerja sains untuk mengkaji ayat–ayat al–Qur'an sehingga ajaran agama tampak saintifik.[8] Ketiga, integrasi model Ismail Raji Faruqi (1921–1986) di Amerika,[9] model integrasi ijmali Ziauddin Sardar (l. 1951) di Eropa,[10] dan model integrasi interkoneksi Amin Abdullah (l. 1953) di Indonesia.[11]

Selain itu, ada beberapa model integrasi yang berkembang di Malaysia. Antara lain, (1) model islamisasi ilmu Naquib al–Attas (l. 1931) di Malaysia.[12] Model ini menyatakan bahwa pengetahuan tidak bebas nilai sehingga pengetahuan dari luar Islam harus diselaraskan dengan nilai–nilai Islam

---

4 Nidhal Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science* (London: I.B.TaurisandCoLtd, 2011). 148; Zaghlul Najjar, *Min Ayat Al–I'jaz Al–Ilm Fi Al–Qur'an* (Cairo: Maktabah al–Shuruq, 2003). 20.

5 Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. 126.

6 Saifudin, "INTEGRASI ILMU AGAMA DAN SAINS: STUDI PENULISAN SKRIPSI DI UIN SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA"; K Kardi, "Integrasi Interkoneksi Sains Dan Studi Agama Dalam Implementasi Open Access Repository Di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri (PTKIN)," *Al–Kuttab: Jurnal Kajian Perpustakaan, Informasi Dan …*, 2019, http://194.31.53.129/index.php/Kuttab/article/view/2053; I Istikomah, "Integrasi Sains Dan Agama Di Perguruan Tinggi Sebagai Upaya Mengikis Dikotomi Ilmu," *Tadrisuna: Jurnal Pendidikan Islam Dan …*, 2019, http://ejournal.stitradensantri.ac.id/index.php/tadrisuna/article/view/33; Batubara, "Metode Dan Model Integrasi Sains Dan Islam Di Perguruan Tinggi Agama Islam."

7 Ian G. Barbour, "On Typologies for Relating Science and Religion," *Zygon*® 37, no. 2 (June 21, 2002): 345–60, https://doi.org/10.1111/0591–2385.00432.

8 Najjar, *Min Ayat Al–I'jaz Al–Ilm Fi Al–Qur'an*. 20.

9 Ismail Raji Faruqi, *Aslimah Al–Ma'rifah Al–Mabadi' Al–Ammah Wa Khithah Al–Amal* (Kuwait: Dar al–Buhuts al–Ilmiyah, 1983). 70.

10 Ziauddin Sardar, *Explorations in Islamic Science* (London: Mansell, 1989). 112.

11 M. Amin Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin Dan Transdisiplin (Multidisciplinary, Interdisciplinary and Transdisciplinary)* (Yogyakarta: IB Pustaka, 2021).

12 Naquib Al–Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: ABIM, 1979).

ketika digunakan masyarakat muslim.[13] (2) konsep integrasi agama dan sains yang dikembangkan Yusof Uthman (b. 1952) dan Khalijah Salleh (b. 1947) yang disebut dengan sains tauhidik. Konsep ini menyatakan bahwa sains tidak hanya untuk memahami kebenaran objek melainkan menangkap makna dari objek yang berkaitan dengan Allah yang menciptakan semesta. Untuk mencapai tujuan tersebut dibutuhkan delapan langkah tahapan. Yaitu, a) menerima kehadiran Allah sebagai Pencipta; b) memahami adanya hubungan antara Tuhan, manusia dan manusia; c) membangun sains secara sistematik dan objektif; d) memasukkan konsep–konsep etis dalam sains; e) mengenal sajarah sains yang tidak hanya versi Barat; f) mengenalkan subjektifitas sains; g) memasukkan nilai–nilai religius dalam sains; dan g) mengajarkan sains dalam Bahasa Melayu agar mudah dipahami masyarakat Malaysia.[14] (3) Konsep integrasi Osman Bakar (b. 1946) yang dikenal dengan istilah sains Islam. Konsep ini menyatakan bahwa sains harus memahami objek kajian sebagai manifestasi Tuhan sehingga tujuan akhir sains adalah mengenal dan menyatu dengan Tuhan.[15] Konsep Osman Bakar ini mirip dengan pemikiran Hussein Nasr (b. 1946) tentang ilmu suci.[16]

Model–model integrasi tersebut dinilai mengandung banyak kelemahan. Kelemahan mendasar dari model pertama dan kedua adalah bahwa kedua model integrasi tersebut hanya bergerak dari satu sisi kepada sisi yang lain, tidak merupakan gerak mendekat dari kedua pihak sekaligus secara bersamaan. Gerak sepihak seperti ini berarti bukan integrasi sehingga relasi agama dan sains yang dibangun menjadi rapuh. Haught (1942) dan Nidhal (l. 1960) menyatakan bahwa model integrasi sepihak seperti itu tidak memadai untuk integrasi agama dan sains kontemporer.[17] Sementara itu, model ketiga juga mendapat banyak kritik. Metode integrasi al–Faruqi dikritik Sardar,[18] dan metode ijmali Sardar

13 Achmad Khudori Soleh, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer (Islamic Philosophy from Classical to Contemporary)* (Yogyakarta: Ar–Ruzz Media, 2016). 239–254.

14 Hazwani Che Ab Rahman, Abdul Latif Samian, and Nazri Muslim, “Pemikiran Mohd Yusof Othman Dalam Sains Tauhidik Ke Arah Membangunkan Tamadun Melayu,” *Sains Insani* 2, no. 2 (September 13, 2018): 29–39, https://doi.org/10.33102/sainsinsani.vol2no2.34.; Nur Asyikin Hamdan, Abdul Latif Samian, and Nazri Muslim, “Pandangan Khalijah Salleh Terhadap Sains Tauhidik Ke Arah Membangunkan Tamadun Melayu,” *Sains Insani* 2, no. 1 (June 1, 2017): 54–60, https://doi.org/10.33102/sainsinsani.vol.2 no.1.51.

15 Osman Bakar, *Tahwid and Science: Islamic Perspectives on Religion and Science* (Kuala Lumpur: Arah Publications, 2008).

16 Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York: State University of New York Press, 1989).; Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science* (Albany: State University of New York Press, 1993).

17 John F Haught, *Science and Religion: From Conflict to Coversation* (New York: Paulist Press, 1995). ; Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*.

18 Ziauddin Sardar, The Touch of Midas: Science, Values and the Environment in Islam and the

sendiri dikritik Perves Hoodbhoy (l. 1950).[19] Kritik–kritik tersebut menunjukkan banyak celah yang harus dibenahi dalam konsep integrasi agama dan sains.

Artikel ini bertujuan untuk menunjukkan model integrasi alternative yang penulis sebut dengan istilah integrasi quantum. Yaitu, pola integrasi dua arah antara agama dan sains. Agama dan sains sama–sama melakukan gerak saling mendekat sehingga terjalin relasi yang kuat di antara keduanya. Ada tiga hal utama yang menjadi pembahasan dalam tulisan ini, yaitu prinsip dasar integrasi quantum, konstruksi filosofis dan bentuk integrasi quantum.

Beberapa kelemahan pada model–model integrasi sebelumnya menjadi dasar argumen penulisan artikel ini. Pertama, menempatkan agama di bawah sains sehingga dapat menimpulkan penentangan dari para agamawan. Kedua, memaksakan hasil sains untuk mendukung pemahaman agama sehingga tidak menunjukkan adanya integrasi yang seimbang. Ketiga, integrasi lebih bersifat teknik tanpa dasar prinsip dan pemikiran filosofis sehingga tidak kokoh. Integrasi quantum didasarkan atas prinsip dasar dan dikonstuksi dari pemikiran filosofis yang ketat sehingga dapat menjadi model integrasi agama dan sains yang seimbang dan efektif. Rana Dajani menegaskan bahwa integrasi quantum dapat memberikan kolaborasi pengetahuan yang rasional terhadap fenomena sains tanpa menghilangkan nilai ketuhanan di dalamnya.[20]

B. Tinjauan Literatur.

1. Integrasi Kuantum.

Istilah integrasi quantum biasa digunakan dalam disiplin ilmu eksakta, seperti matematika, fisika dan teknik.[21] Pada relasi agama dan sains, istilah integrasi quantum dimaknai sebagai dua gerak saling mendekat dan terbuka sekaligus dari agama dan sains.[22] Amin Abdullah

---

West (Manchester: Manchester University Press, 1984).

19 Pervez Amirali Hoodbhoy, *Islam and Science Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality* (London: Zed Books, 1991). 75.

20 Rana Dajani, “Evolution and Islam’s Quantum Question,” *Zygon* 47, no. 2 (2012): 343–53, https://doi.org/10.1111/j.1467–9744.2012.01259.x.

21 Stefan Heinrich, “Quantum Integration in Sobolev Classes,” *Journal of Complexity*, 2003, https://doi.org/10.1016/S0885–064X(02)00008–0; Reza Ahangar, “Quantum Integration Using Dirac’s Delta Function,” *New Horizons in Mathematical Physics*, 2020, https://doi.org/10.22606/nhmp.2020.41001; Aman Kaushik and Rohit Narwal, “Integration of Quantum Computing with IoT,” *International Journal of Engineering and Advanced Technology*, 2020, https://doi.org/10.35940/ijeat.d7931.049420.1]d

22 Achmad Khudori Soleh, “Pendekatan Kuantum Dalam Integrasi Agama Dan Sains Nidhal Guessoum (A Quantum Approuch to the Integration of Religion and Science Nidhal Guessoum),” *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 19, no. 1 (2018): 119–41, https://doi.org/10.18860/

(l. 1953) menyatakan bahwa gerak saling mendekat dan terbuka antara agama dan sains sangat penting. Sebab, gerak saling mendekat dan terbuka tersebut dapat menciptakan pemikiran keagamaan baru yang mendorong kemandirian diskusi dan dialog antara agama dan sains.[23] Rana Dajani menegaskan bahwa gerak quantum dapat menciptakan kesimbangan antara agama dan sains.[24]

Integrasi quantum dapat memberikan hasil yang melampui kesenjangan pendidikan yang menekankan pada praktik kontemplatif seperti perhatian, refleksitivitas, dan empati yang diambil dari ilmu pengetahuan seperti matematika dan fisika.[25] Pada sisi agama, seperti ditulis Etjehadian, model integrasi quantum dapat mengubah pandangan telogis dan filosofis karena integrasi ini mampu mempertemukan interpretasi agama dan fenomena sains.[26] Sebaliknya, pada sisi sains, mekanika quantum mampu memperlihatkan teori universal yang mengatur prinsip dasar tentang bagaimana semesta berfungsi.[27]

Ada empat aspek yang harus ada dalam proses integrasi quantum. Pertama, dasar worldview yang theistic. Kedua, orientasi pada nilai–nilai yang diajarkan agama atau nilai universal yang dapat dipahami. Ketiga, keterbukaan sains untuk menerima teks wahyu sebagai bagian tidak terpisahkan dari realitas dalam kaitannya sebagai sumber pengetahuan. Keempat, kesadaran para agamawan untuk menerima kitab suci dikaji oleh para saintis dengan menggunakan berbagai pendekatan dan metode.[28]

---

ua.v19i1.4937.

23 M. Amin Abdullah, "Religion, Science, and Culture: An Integrated, Interconnected Paradigm of Science," *Al–Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 52, no. 1 (April 8, 2015): 175, https://doi.org/10.14421/ajis.2014.521.175–203.

24 Dajani, "Evolution and Islam's Quantum Question."

25 Kathryn Pavlovich, "Quantum Empathy: An Alternative Narrative for Global Transcendence," *Journal of Management, Spirituality & Religion* 17, no. 4 (August 2020): 333–47, https://doi.org/10.1080/14766086.2019.1706626.reflexivity and empathy that may contribute to closing the gap between self and other. From these practices, I argue that we have the ability to tap into the harmonic frequency of the universe (quantum empathy; Hossein Ejtehadian, "Integrating Bohmian and Sadra's Metaphysic to Explain Divine Action," *The Journal of Philosophy of Religion* 8, no. 1 (2019): 63–81, https://doi.org/10.22034/RS.2019.4039.; A Ferent, "I Am the First Who Explained Religion with Science, Mathematics and Physics in Mankind History. Religion and Quantum Evolution," *Researchgate.Net*, no. June (2019).

26 Ejtehadian, "Integrating Bohmian and Sadra's Metaphysic to Explain Divine Action."

27 Orsolya Bányai, "Quantum Mechanics and Law: What Does Quantum Mechanics Teach Us?," in *Ecological Integrity in Science and Law* (Cham: Springer International Publishing, 2020), 147–57, https://doi.org/10.1007/978–3–030–46259–8_13.

28 Achmad Khudori Soleh, *Integrasi Quantum Agama Dan Sains (Quantum Integration of Religion and Science)*, ed. Erik Sabti Rahmawati (Malang: UIN Malang Press, 2020).

2. **Relasi Agama–Sains.**

Secara historis, relasi agama dan sains berkaitan dengan aspek psikologis dan kreatif.[29] Rutjens and Preston menyatakan bahwa pada aspek psikologis, relasi agama dan sains dapat dilihat pada tiga psikologis manusia. Yaitu, penjelasan, kontrol, dan makna yang membentuk komponen sentral dari hubungan sains dan agama.[30] Pada aspek kreatif, relasi agama dan sains dapat dilihat pada gagasan, definisi, tradisi, dan artefak sosial yang menekankan pada teori dan metode dalam studi agama yang mendasari hubungan tersebut sebagai objek analisis sains.[31]

Meski demikian, relasi agama dan sains tidak senantiasa positif. Penelitian Raymond dan Sharma menunjukkan bahwa relasi agama dan sains dapat mengalami konflik. Konflik terjadi ketika agama dan sains dipandang sebagai dua hal yang berbeda dan bertentangan.[32] Dalam perspektif epistemologis, relasi agama dan sains memang dapat diekspresikan dalam beberapa bentuk, seperti konflik, diferensiasi, interaksi, dan adaptasi, yang dilihat melalui sudut yang berbeda dari berbagai macam perspektif epistemologis.[33] Barbour memastikan bahwa

---

29 Francesco Malaguti, "Philosophical Perspectives on the Relationship Between Religion and Science: Averroes, Maimonides, Thomas Aquinas and Galileo," in *Jewish–Muslim Relations Historical and Contemporary Interactions and Exchanges*, ed. Margaret Rausch, Ednan Aslan (Springer Nature Switzerland, 2019), 101–17, https://doi.org/10.1007/978–3–658–26275–4_7.; Nicole Annis, "The Relationship between Religion and Science: Illustrated through Creationism and Humanism" (University of Gävle, 2018), https://www.diva–portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2%3A1284587&dswid=–1349.

30 Bastiaan T. Rutjens and Jesse L. Preston, "Science and Religion: A Rocky Relationship Shaped by Shared Psychological Functions," in *The Science of Religion, Spirituality, and Existentialism*, ed. Clay Routledge Kenneth E. Vail (Elsevier, 2020), 373–85, https://doi.org/10.1016/B978–0–12–817204–9.00027–5.

31 Hava Tirosh–Samuelson, "Judaism and the Dialogue of Religion and Science: A Personal Journey," *Theology and Science* 16, no. 4 (October 2, 2018): 388–414, https://doi.org/10.1080/14746700.2018.1525220.; Jonathon McPhetres and Thuy–vy vy T. Nguyen, "Using Findings from the Cognitive Science of Religion to Understand Current Conflicts between Religious and Scientific Ideologies," *Religion, Brain & Behavior* 8, no. 4 (October 2, 2018): 394–405, https://doi.org/10.1080/2153599X.2017.1326399.; Laura Jean Vollmer, "The Relationality of Religion and Science" (University of Groningen., 2017).

32 Olusanya Kayode John Ogunade Raymond, "Interplay Between Religion and Science: Level of Inclusion and Relevance in Religious Studies in Nigeria," in *Encouraging Interdisciplinary Research and Innovation for the Betterment of Humanity* (Kabianga: University of Kabianga, 2018), 356–74.; Subhash Sharma, "Quantum Vedanta: Towards a Future Convergence of Science and Spirituality," *SSRN Electronic Journal*, 2018, https://doi.org/10.2139/ssrn.3204710.

33 Maryam Shamsaei; Abdollah Gholami, "Exploring the Epistemological Tools and Sources of Science and Religion," *Trends in Pharmaceutical Sciences* 7, no. 2 (2021): 93–104, https://doi.org/10.30476/TIPS.2021.90960.1093.

integrasi adalah model terbaik di antara banyak model relasi agama dan sains.[34]

Relasi agama dan sains dapat mengakibatkan perubahan presepsi publik terhadap makna sains dan agama. Penelitian McPhetres dan Nguyen menunjukkan bahwa pemahaman publik terhadap nilai agama memberi pengaruh pada penerimaan mereka terhadap sains.[35] Sebaliknya, pemikiran public terhadap sains telah membentuk pilihan rasional masyarakat terhadap agama.[36] Di Amerika, relasi agama dan sains telah memunculkan perbedaan pendapat dan kontroversi tentang peran agama di sekolah.[37]

C. Metode.

Penelitian ini adalah kajian literatur.[38] Objeknya tentang integrasi agama dan sains. Sumber data berdasarkan pada data–data tertulis yang dibagi dalam tiga bagian, yaitu primer, sekunder dan umum. Sumber primer berdasarkan pada konsep–konsep integrasi agama dan sains yang ditulis oleh orang pertama. Sumber sekunder berdasarkan pada konsep integrasi agama dan sains dari seorang tokoh yang dijelaskan oleh orang lain. Sumber umum terkait dengan data umum atau teori–teori yang berhubungan dengan pokok bahasan. Studi ini menggunakan sumber primer sebagai data utama kemudian sumber sekunder dan umum sebagai data penunjang atau bahan konfirmasi.

Data yang diperoleh kemudian dianalisis dengan menggunakan metode kontens analysis.[39] Analisis ini digunakan untuk menjelaskan konsep–konsep integrasi agama dan sains sebelumnya dan konsep integrasi quantum yang terdiri dari tiga hal. Yaitu, prinsip fundamental, kontruksi filosofis dan nilai theisticnya. Selama proses analisis bisa terjadi kesalahan pembacaan dan

---

34 Barbour, "On Typologies for Relating Science and Religion."

35 McPhetres and Nguyen, "Using Findings from the Cognitive Science of Religion to Understand Current Conflicts between Religious and Scientific Ideologies."

36 Katherine Sorrell and Elaine Howard Ecklund, "How UK Scientists Legitimize Religion and Science Through Boundary Work," *Sociology of Religion* 80, no. 3 (August 20, 2019): 350–71, https://doi.org/10.1093/socrel/sry047.

37 Timothy L O'Brien and Shiri Noy, "Political Identity and Confidence in Science and Religion in the United States," *Sociology of Religion* 81, no. 4 (September 21, 2020): 439–61, https://doi.org/10.1093/socrel/sraa024.; Laura May, Thomas Crisp, and Mehmet Gultekin, "The Intersections of Religion and Science in NSTA–OSTB Biographies," *Children's Literature in Education* 52, no. 4 (August 10, 2021), https://doi.org/10.1007/s10583–021–09460–x.

38 Hannah Snyder, "Literature Review as a Research Methodology: An Overview and Guidelines," *Journal of Business Research* 104 (November 2019): 333–39, https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2019.07.039.

39 Satu Elo et al., "Qualitative Content Analysis," *SAGE Open* 4, no. 1 (January 1, 2014): 215824401452263, https://doi.org/10.1177/2158244014522633.

pemahaman akibat dari ketidaktempatan memilih dan memilah data. Untuk mengantisipasi kemungkinan tersebut, studi ini melakukukan *cross–check* dengan mengkaji ulang data yang digunakan, membandingkan dengan data primer lainnya atau membandingkan dengan data sekunder yang membahas masalah ini.[40]

Hasil analisis kemudian dikaji lagi dengan menggunakan discourse analysis.[41] Pada bagian ini, hasil yang ditampilkan dibandingkan dengan data lain dengan menggunakan metode komparasi, melacak akar sejarahnya dengan metode historis atau memprediksi konsekuensi logisnya dengan metode analisis interpretative.[42] Berdasarkan hal kemudian diambil kesimpulan terpentingnya.

D. Hasil.

1. Prinsip Dasar.

Integrasi quantum agama dan sains berdasarkan atas tiga prinsip. Ketiga prinsip ini merupakan kesatuan yang saling berkaitan dan menjadi pondasi bagi bangunan integrasi quantum yang ditegakkan di atasnya. Ketiga prinsip yang dimaksud adalah prinsip tidak bertentangan, prinsip kesetaraan dan prinsip saling membutuhkan.

Prinsip tidak bertentangan berdasarkan atas konsep Ibn Rushd (1126–1198) dan Galileo Galilei (1564–1642) tentang wahyu dan semesta yang menjadi sumber agama dan sains. Ibn Rushd dan Galilei menegaskan bahwa wahyu dan semesta yang menjadi sumber agama dan sains berasal dari sumber yang satu dan sama, yaitu Allah. Wahyu adalah firman Tuhan sedang semesta adalah karya cipta Tuhan. Segala sesuatu yang berasal dari sumber yang sama pasti selaras, Karena itu, hukum alam dan hukum wahyu tidak mungkin bertentangan.[43] Secara eksplisit, Galilei menulis sebagai berikut,

---

40 Robert G. Turner, "Double Checking the Cross–Check Principle," *Journal of the American Academy of Audiology* 14, no. 05 (May 2003): 269–77, https://doi.org/10.1055/s–0040–1715737.

41 Audrey Alejandro, "Reflexive Discourse Analysis: A Methodology for the Practice of Reflexivity," *European Journal of International Relations* 27, no. 1 (March 2021): 150–74, https://doi.org/10.1177/1354066120969789.

42 Dean C. Adams and Michael L. Collyer, "Phylogenetic Comparative Methods and the Evolution of Multivariate Phenotypes," *Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics* 50, no. 1 (November 2019): 405–25, https://doi.org/10.1146/annurev–ecolsys–110218–024555.; Jan Pringle et al., "Interpretative Phenomenological Analysis: A Discussion and Critique," *Nurse Researcher* 18, no. 3 (April 2011): 20–24, https://doi.org/10.7748/nr2011.04.18.3.20.c8459.

43 Ahmad Ibn Rushd, "Faşl Al–Maqāl Wa Taqrīr Mā Bain Al–Sharī'ah Wa Al–Hikmah Min Al–Ittiṣāl," in *Falsafah Ibn Rushd* (Beirut: Dar al–Afaq, 1978), 13–38. 14.

"Kitab Suci dan fenomena alam berasal dari Firman ilahi, yang pertama sebagai perintah Roh Kudus dan yang terakhir sebagai pelaksana perintah Tuhan yang taat. Seratus ayat Kitab Suci .... mengajarkan kita bahwa kemuliaan dan kebesaran Tuhan Yang Maha Kuasa terlihat secara menakjubkan dalam segala karya–Nya dan dibaca dalam kitab suci."[44]

Prinsip kesetaraan terkait dengan agama dan sains sebagai hasil interpretasi atas wahyu dan semesta. Agama adalah hasil interpretasi atas wahyu dan sains adalah hasil interpretasi atas realitas. Agama dan sains pada dasarnya sama–sama hasil interpretasi atas firman dan karya Tuhan sehingga keduanya berada pada posisi yang sederajat. Posisi agama tidak lebih tinggi dari sains, sebaliknya sains tidak lebih penting dari agama. Al–Farabi (870–950), salah satu tokoh besar dalam filsafat Islam, menyatakan bahwa ilmu agama tidak lebih tinggi dari filsafat.[45] Nidhal Guessoum menyebut agama dan sains sebagai saudara sesusuan (bosom sisters) karena keduanya sama–sama merupakan hasil interpretasi atas wahyu dan realitas, yang wahyu dan realitas sendiri berasal dari sumber yang sama, yaitu Allah.[46]

Prinsip saling membutuhkan berdasarkan atas pemikran Ibn Rushd (1126–1198) tentang wilayah kajian agama dan sains. Sains mengkaji persoalan–persoalan empiric di dunia sedang agama memberi tuntutan etis dan keselamatan di akherat. Ibn Rushd menyatakan, kita butuh konsep tentang kebahagiaan. Apa itu bahagia? Benarkah jiwa dapat meraih kebahagiaan? Bagaimana cara meraihnya? Bagaimana kondisi jiwa setelah kematian tubuh? Sains tidak menjelaskan itu, tetapi agama memberikan panduannya. Karena itu, agama dan sains saling membutuhkan dan mengisi sehingga tata kehidupan menjadi utuh dan selaras.[47] Figure 1 menggambarkan relasi tiga prinsip dasar yang telah dijelaskan, yaitu prinsip tidak bertentangan, kesetaraan dan saling membutuhkan.

---

44 Denis Alexander, *Rebuilding the Matrix: Science and Faith in the 21st Century* (Grand Rapids: Zondervan, 2001). 84.

45 Abu Nasr al–Farabi, *Ihṣâ Al–Ulūm*, ed. Ali Bumulham (Cairo: Dar al–Hilal, 1996).

46 Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. 61.

47 Ahmad Ibn Rushd, "Al–Kashf an Manahij Al–Adilah Fi Aqaid Al–Millah," in *Falsafah Ibn Rushd* (Beirut: Dar al–Afaq, 1978), 45–142. 117.

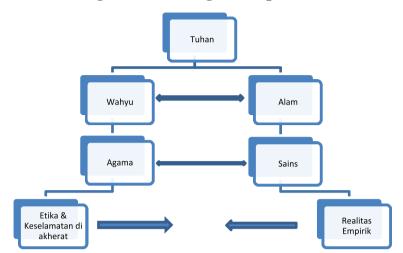



Figure 1: Relasi Tiga Prinsip Dasar

2. Konstruksi Filosofis.

Integrasi quantum disusun berdasarkan konstruksi filosofis yang saling berkaitan, yaitu worldview, epistemologi dan etika. Ketiga kon–struksi filosofis tersebut dijelaskan sebagai berikut.

Worldview berkaitan dengan persoalan ontologis. Integrasi quantum berdasarkan atas worldview yang tidak materialistic. Secara historis, basis ontologis tidak materalistik pernah menjadi dasar bagi sains Islam abad tengah,[48] juga sains Barat sampai abad 18 M.[49] Lovejoy (1873–1962) menyatakan bahwa konsep bangunan semesta yang hierarkhis yang tidak hanya berwujud fisik adalah konsep paling dikenal dalam sains di Barat abad 18 M.[50] Setelah itu, basis metafisis dihilangkan dari sains modern. Sains modern hanya mendasarkan diri pada basis materialistic. Perubahan ini menunjukkan bahwa basis ontologis adalah pilihan. Seseorang dapat menggunakan worldview materialistic, theistic, deistic bahkan atheistic tanpa kehilangan objektivitas sainsnya. Nidhal Guessoum (b. 1962) menyatakan bahwa pilihan basis ontologis tidak merusak cara kerja ilmiah yang menuntut adanya sikap objektif.[51]

48 Eric Winkel, "Tawhid and Science: Essays on History and Philosophy of Islamic Science.," *The Muslim World* 83, no. 3–4 (October 1993): 329–35, https://doi.org/10.1111/j.1478–1913.1993.tb03584.x.

49 Alexander, *Rebuilding the Matrix: Science and Faith in the 21st Century*. 82.

50 Arthur Onchen Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Massachusetts: Harvard University Press, 2001). vii.

51 Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. 175

Integrasi quantum memilih basis worldview tidak materialistik dengan tiga alasan. Pertama, secara metodologis basis ini dapat mendorong para saintis untuk terus menggali data yang tidak hanya bersifat inderawi sehingga menjadi lebih kaya dan lengkap. Kenyataannya, banyak realitas yang tidak bisa dipahami dan tidak bisa diakses sehingga harus mengadopsi worldview yang tidak sekedar materialistic. Kedua, secara psikologis worldview ini mampu memberikan kepuasan material, spiritual dan moral kepada manusia. Ketiga, secara teologis, worldview ini lebih sesuai dengan kesadaran dan pengalaman keagamaan manusia daripada worldview yang materialistic apalagi atheistik.[52]

Sistem berpikir berkaitan dengan persoalan epistemologis. Saat ini, cara kerja sains hanya menerima sesuatu yang dapat dibuktikan secara empirik atau lewat eksperimen. Sebagus apapun sebuah teori jika tidak selaras dengan eksperimen atau bukti empiric maka pasti salah. Richard P Feynman (1918–1988) menyatakan bahwa “Tidak peduli betapa bagusnya teori Anda; tidak peduli seberapa pintar Anda; jika tidak sesuai dengan eksperimen, itu salah”.[53] Sementara itu, agama menggunakan parameter kitab suci. Kitab suci adalah dasar utama dalam pengetahuan agama. Pengetahuan yang tidak merujuk atau berdasarkan atas kitab suci maka salah. Agama dan sains mempunyai dasar dan parameter kebenaran yang berbeda.

Integrasi quantum menempatkan kitab suci dan realitas empiric sebagai bagian yang tidak terpisahkan dalam posisinya sebagai sumber pengetahuan berdasarkan pemahaman bahwa keduanya berasal dari sumber yang sama, yaitu Tuhan. Galilie (1564–1642) menyatakan, “Injil dan fenomena alam terus berjalan karena keduanya adalah sama–sama firman Tuhan; yang pertama adalah hasil dikte dari Ruh Kudus, yang kedua adalah pelaksana yang patuh atas segala perintah–Nya”.[54] Sebelumnya, Ibn Rushd (1126–1198) menegaskan bahwa wahyu dan semesta adalah kesatuan yang tidak terpisahkan karena keduanya berasal dari sumber sama, yaitu Tuhan.[55] Secara substansial, penyatuan kitab suci dan semesta sebagai sumber pengetahuan dapat menjaga munculnya pemahaman tentang ketidakselaran ajaran kitab suci dan hukum alam. Pada fase berikutnya, prinsip kesatuan ini dapat meminimalisir pemahaman independesi bahkan konflik antara agama dan sains sebagaimana dicatat oleh Barbour.[56]

52 Soleh, *Integrasi Quantum Agama Dan Sains (Quantum Integration of Religion and Science)*.
53 Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. 67.
54 Alexander, *Rebuilding the Matrix: Science and Faith in the 21st Century*. 84.
55 Ibn Rushd, “Faṣl Al–Maqāl Wa Taqrīr Mā Bain Al–Sharī’ah Wa Al–Hikmah Min Al–Ittiṣāl.” 14.
56 Barbour, “On Typologies for Relating Science and Religion.”

Berdasarkan kesatuan kitab suci dan semesta tersebut, integrasi quantum meniscayakan adanya kerelaan dan keterbukaan dari tokoh agama maupun saintis. Pada sisi agama, kitab suci yang sacral yang tafsirnya sering dimonopoli oleh tokoh agama harus rela untuk dikaji para saintis dengan beragam pendekatan dan metode. Sebaliknya, analisis sains yang hanya mengandalkan bukti empiric harus menerima kritik etis dari agama. Ibn Rushd menyatakan bahwa agama memberikan ajaran etis dan konsep keselamatan yang tidak ditemukan dalam sains.[57]

Kerelaan dan keterbukaan dari tokoh agama dan saintis tersebut sangat penting dalam integrasi quantum. Analisis historis Sachiko Murata (l. 1943) dan William Chittick (l. 1943) menunjukkan bahwa munculnya keragaman pemahaman atas kitab suci Islam dan sikap terbuka para agamawan atas keragamaan pemahaman tersebut menjadi faktor penting yang telah mendorong berkembangnya sains dan pemikiran keagamaan pada abad tengah.[58] al–Qur'an sendiri menunjukkan adanya keragaman makna dan pemahaman yang dapat ditangkap dari setiap ayatnya.[59] Artinya, ayat al–Qur'an telah menyiapkan diri untuk dapat dipahami dari berbagai pendekatan dan metode, dan hasil interpretasinya sama–sama dinilai valid. Karena itu, Ibn Rushd menyatakan bahwa ayat al–Qur'an dapat dipahami oleh masyarakat sesuai denga tingkat kemampuan masing–masing.

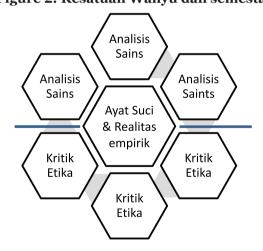



Figure 2: Kesatuan Wahyu dan semesta.

57 Ibn Rushd, "Al–Kashf an Manahij Al–Adilah Fi Aqaid Al–Millah." 117.

58 Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. 50.

59 Muhammad Asad, "Symbolisme and Allegory in the Qur'an," n.d., http://www.geocities/masad02/appendix1.

Etika berkaitan dengan nilai–nilai tertentu yang harus menjadi pedoman. Nilai yang dimaksud adalah nilai–nilai universal yang berpuncak pada nilai tertinggi, yaitu pengenalan terhadap eksistensi Tuhan. Secara historis, Ferguson (l. 1941) menyatakan bahwa keyakinan tentang adanya Tuhan sebagai pencipta pernah menjadi tradisi umum dalam pemikiran sains di Barat abad 18 M.

1. Bahwa alam semesta adalah rasional yang mencerminkan kecerdasan dan kesetiaan Penciptanya. Rasionalitas semesta ini yang disebut sebagai hukum alam dapat dipahami manusia.
2. Alam semesta mempunyai kontigensi, maksudnya bahwa bendabenda yang kita lihat bisa jadi berbeda dengan yang kita bayangkan. Kesempatan atau pilihanlah yang membuat mereka seperti adanya. Karena itu, pengetahuan bisa didapat dengan melakukan eksperimen dan observasi
3. Ada sesuatu yang merupakan Realitas Objektif. Karena Tuhan itu ada, mengawasi dan tahu segalanya, maka berarti ada kebenaran dibalik semua yang tampak yang dapat diobservasi secara inderawi.
4. Ada kesatuan di alam semesta. Ada satu penjelasan yang menjadi dasar segala sesuatu, yaitu satu Tuhan, satu persamaan dan satu sistem logika.[60]

Ada dua alasan mengapa system nilai yang berpuncak pada Tuhan ini harus menjadi bagian dari konstruksi filosofis integrasi quantum. Pertama, system nilai ini tidak hanya meniscayakan saintis untuk menyakini Tuhan sebagai sang pencipta tetapi juga Tuhan sebagai penopang semesta, sehingga saintis tidak akan memperlakukan objek sains secara sembrono. Kedua, system nilai ini tampak lebih sesuai dengan sifat–sifat dunia yang teramati. Problem dunia yang komplek dan jalinan relasi yang rumit yang membuat Einstain (1879–1955) tercengang, juga keindahan semesta yang telah menuntun para fisikawan modern seperti Paul Dirac (1902–1984), Erwin Schrodinger (1887–1961) dan Alvin Martin Wainberg (1915–2006) untuk menyakini Tuhan tampak lebih cocok jika dibingkai dalam pandangan nilai–nilai teistik seperti ini.[61]

60 Kitty Ferguson, *The Fire in the Equations: Science, Religion and the Search for God* (Grand Rapids: MI Erdmans Publ, 1994).

61 Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. 175.

3. Struktur Integrasi Kuantum.

Integrasi quantum tersusun atas tiga struktur secara bertingkat. Tingkat pertama dan dasar adalah keyakinan tentang kesatuan agama dan sains. Keyakinan ini terdiri atas tiga prinsip fundamental, yaitu prinsip tidak bertentangan, prinsip kesetaraan dan prinsip saling membutuhkan. Ketiga prinsip ini adalah satu kesatuan dan berfungsi untuk mengikat agama dan sains agar tidak terpisah apalagi bertentangan.

Tingkat kedua adalah sikap terbuka. Keterbukaan ini sendiri terdiri atas dua hal, yaitu terbuka terhadap keragaman sumber pengetahuan dan terbuka terhadap perspektif yang berbeda. Seorang agamawan harus bisa menerima perspektif saintis, dan saintis menerima kitab suci agama sebagai salah satu rujukan. Keterbukaan ini untuk memastikan adanya komunikasi dan integrasi dua arah antara agama dan sains.

Tingkat ketiga berupa arah dan tujuan. Integrasi quantum mengarahkan semua kerja agama dan sains untuk mengenal eksistensi Tuhan. Arah theistic ini untuk memberi bingkai etis pada sains sehingga kerja sains dapat mengantarkan manusia menjadi wakil Tuhan (khalifah Allah) untuk memakmurkan bumi, bukan justru menghilangkan Tuhan dari semesta. Figure 3 adalah gambar stuktur integrasi quantum.

Figure 3: Struktur Integrasi Quantum.

Ketuhanan
Keterbukaan
Kesatuan

E. Pembahasan.

Integrasi quantum menggunakan tiga prinsip fundamental, yaitu prinsip tidak bertentangan, prinsip kesetaraan dan prinsip saling membutuhkan. Prinsip tidak bertentangan antara agama dan sains mirip dengan prinsip tauhid dalam integrasi agama dan sains Ismail al–Farooqi (1921–1986). Al–Farooqi

menyatakan bahwa prinsip tauhid memastikan kesatuan wahyu dan alam, sehingga tidak ada pertentangan antara hukum alam (*sunnatullah*) dengan kebenaran wahyu. Konsekuensinya, seorang muslim harus bersikap terbuka terhadap berbagai temuan baru sains karena temuan–temuan baru tersebut pada dasarnya adalah pola–pola kehendak Tuhan yang tidak terhingga.[62] Sebalikya, pengembangan sains tidak boleh bersifat otonom, lepas dari ajaran wahyu. Ziauddin Sardar (b. 1951) menegaskan bahwa pengembangan sains harus bersifat theistic sehingga selaras dengan kebenaran wahyu.[63]

Prinsip kesetaraan dari integrasi quantum sejalan dengan pemikiran al–Farabi (872–950), tokoh Neoplatonism muslim abad tengah. Al–Farabi menyatakan bahwa agama adalah ajaran wahyu, sedang filsafat adalah hasil renungan filosofis. Wahyu dan filsafat, keduanya berasal dari sumber yang sama, yaitu intelek aktif. Intelek aktif yang dalam teologi Islam disebut Jibril, tidak hanya malaikat yang menyampaikan wahyu kepada seorang Nabi tetapi juga memberikan inspirasi filosofis kepada seorang filosof. Karena itu, ilmu agama dan sains yang merupakan turunan dari wahyu dan filsafat adalah setara. Ilmu agama tidak lebih tinggi derajatnya dibanding sains, begitu juga sebaliknya.[64]

Prinsip saling membutuhkan selaras dengan ajaran Ibn Rushd (1126–1198), tokoh Aristotelian Muslim. Ibn Rushd menegaskan bahwa agama dan sains mempunyai wilayah kajian yang berbeda. Sains menjelaskan kehidupan manusia secara logis, sedang agama menjelaskan persoalan setelah kematian.[65] Dengan kata lain, agama memberi informasi yang tidak ada dalam sains, sedang sains menjelaskan secara logis ajaran agama. Agama dan sains saling membutuhkan agar kehidupan menjadi lengkap dan utuh. Albert Einstein (1879–1955) menyatakan bahwa agama tanpa sains lumpuh, sains tanpa agama buta.[66]

Berdasarkan uraian tersebut, prinsip fundamental integrasi quantum berarti mengakomodir tiga aliran penting dalam pemikiran Islam. Yaitu, neo–platonisme Islam, Aristotelianis Islam dan pemikiran modern Islam. Madjid Fakhry (1923–2021) menyatakan bahwa Neo–platonism Islam adalah pemikiran filsafat Islam yang mengadopsi dan mengembangkan pemikiran

62 Ismail Raji Faruqi, *Islamization of Knowledge, General Principles and Workplan* (Washington: International Institute of Islamic Thought, 1982). 66.

63 Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. 127.

64 Abu Nasr al–Farabi, *Mabâdi' Arâ' Ahl Al–Madîna Al–Fâdlila*, ed. Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985). 218; Louis Gardet, "Al–Taufîq Bain Al–Dîn Wa Al–Falsafah 'ind Al–Fârâbî," in *Al–Farabi Wa Al–Hadarah Al–Insaniyah*, ed. Ibrahim Samarai (Baghdad: Dar al–Hurriyah, 1976), 127–142.

65 Ibn Rushd, "Al–Kashf an Manahij Al–Adilah Fi Aqaid Al–Millah." 117.

66 Marko Uršič, "Einstein on Religion and Science," *Synthesis Philosophica* 42, no. 2 (2006): 267–83.

Plato (428–348 SM) dan Plotinus (204–270) seperti yang dilakukan al–Farabi (870–950) dan Ibn Sina (980–1037). Sementara itu, Aristotelianism Islam adalah pemikiran filsafat Islam yang mengadopsi dan mengembangkan pemikiran Aristoletes (384–322 SM) seperti yang dilakukan Ibn Rushd (1126–1198).[67] Ketiga perspektif ini adalah aliran utama dalam pemikiran Islam, sehingga sinergi ketiganya mampu menjadi prinsip fundamental yang kokoh bagi integrasi quantum. Selain itu, prinsip–prinsip ini dapat menciptakan kesimbangan antara agama dan sains sebagaimana ditulis Rana Dajani,[68] sehingga dapat melahirkan pemikiran keagamaan baru seperti harapan Amin Abdullah (b. 1953).[69]

Konstruksi filosofis integrasi quantum terdiri atas tiga unsur, yaitu worldview, epistemology dan etika. Worldview tidak materialistic dapat memberi beberapa keuntungan. (1) worldview tidak materialistic selaras dengan ajaran agama, karena semua agama mengajarkan pandangan ontologis yang tidak materialistik. Tidak ada satupun agama yang menolak realitas metafisik. (2) worldview tidak materialistic dapat saling menguatkan dengan prinsip–prinsip fundamental integrasi quantum. (3) worldview tidak materialistic dapat menjadi basis bagi prinsip tauhid dari Islamisasi ilmu al–Farooqi (1921–1986) dan Ziauddin Sardar (b. 1951). (4) worldview tidak materialistic tidak menghalangi sikap kritis dan objektif dalam pengembangan sains. Kesimpulan ini selaras dengan pernyataan Goessoum (b. 1960) bahwa pandangan ontologis adalah pilihan, dan apapun pilihan ontologis saintis tidak menghalangi objektifitas sains.[70]

Epistemology quantum menempatkan wahyu, rasio dan realitas sebagai satu kesatuan. Epistemology ini dapat menjamin bahwa agama dan sains tidak akan terpisah apalagi bertentangan. Karena itu, epistemology ini dapat menjadi solusi terhadap konflik agama dan sains sebagaimana dalam penelitian Raymond, Sharma dan Gholami.[71] Selain itu, epistemology ini juga dapat menjadi basis bagi tipologi integrasi yang diusulkan Ian Barbour (1923–2013).[72]

---

67 Majid Fakhry, *Al–Farabi Founder of Islamic Neoplatonism* (Oxford: Oneworld, 2002).; Majid F. Fakhry, "Aristotelian and Neo–Platonic Tendencies: Al–Fārābī (d. 950), Ibn Sīnā (d. 1037), and Ibn Rushd (d. 1198)," in *Ethical Theories in Islam* (BRILL, 1994), 78–92, https://doi.org/10.1163/9789004451131_011.

68 Dajani, "Evolution and Islam's Quantum Question."

69 Abdullah, "Religion, Science, and Culture: An Integrated, Interconnected Paradigm of Science."

70 Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. 175.

71 Ogunade Raymond, "Interplay Between Religion and Science: Level of Inclusion and Relevance in Religious Studies in Nigeria."; Sharma, "Quantum Vedanta: Towards a Future Convergence of Science and Spirituality."; Gholami, "Exploring the Epistemological Tools and Sources of Science and Religion."

72 Barbour, "On Typologies for Relating Science and Religion."

Prinsip kesatuan wahyu, rasio dan realitas dalam integrasi quantum ini selaras dengan pemikiran integrasi agama dan sains Abu Hasan al–Amiri (d. 992). Abdul Hamid al–Ghurab dalam Pengantar Kitāb al–I'lām bimanāqib al–Islām karya al–Amiri menyatakan bahwa al–Amiri melakukan integrasi agama dan sains berdasarkan empat prinsip. Yaitu, (1) wahyu senantiasa selaras dengan nalar rasional sehingga tidak mungkin bertentangan di antara keduanya. (2) Islam adalah agama yang memerintahkan umatnya untuk menguasai ilmu yang bermanfaat. (3) semua pengetahuan dibangun berdasarkan metode demonstrative sehingga tidak mengambil kesimpulan kecuali berdasarkan bukti logis. (4) ilmu fisik dan eksperimen dilakukan bukan untuk mengetahui kebenaran objek melainkan mengambil hikmah dari fenomena objek.[73] Al–Amiri sendiri berkaitan dengan relasi agama dan sains menulis sebagai berikut,

> "Ilmu terbagi dalam dua bentuk, milliyah dan hikmiyah. Milliyah adalah ilmu–ilmu yang didasarkan pada ajaran para nabi, hikmiyah adalah ilmu–ilmu yang dikembangkan ahli hikmah (filosof)."

> "Prinsip–prinsip pengetahuan miliyah adalah penalaran yang jelas dan didukung dengan metode demonstrative yang benar. Berdasarkan hal tersebut, maka apa yang diperintahkan oleh agama yang benar tidak mungkin bertentangan dengan nalar rasional".[74]

Struktur integrasi quantum terdiri atas tiga tingkat. Struktur ini tampak mirip dengan struktur agama dan sains Albert Einstein (1879–1955) tetapi berbeda isinya. Struktur integrasi quantum tersusun atas prinsip kesatuan agama dan sains, sikap keterbukaan dan etika teistik, sedang struktur agama dan sains Einstein tersusun atas sikap religious, pandangan metafisis dan fisika teoritis.[75] Roy D. Morrison menegaskan bahwa relasi agama dan sains Einstein tersusun atas tiga struktur sebagaimana tersebut.[76] Struktur integrasi ini juga berbeda dengan aspek integrasi Soleh yang terdiri dari empat hal, yaitu (1) worldview theistic, (2) nilai universal, (3) keterbukaan saintis, (4) kesadaran tokoh agama.[77]

---

73 Abu Hasan al Amiri, *Kitāb Al–I'lām Bimanāqib Al–Islām*, ed. Abd Hamid al–Ghurab (Riyad: Dar al–Asalah wa al–Thaqafah, 1988). 17–18.

74 Amiri. 80 dan 83.

75 ALBERT EINSTEIN, "Science and Religion," *Nature* 146, no. 3706 (November 1940): 605–7, https://doi.org/10.1038/146605a0.

76 Roy D. Morrison, "ALBERT EINSTEIN: THE METHODOLOGICAL UNITY UNDERLYING SCIENCE AND RELIGION," Zygon 14, no. 3 (September 1979): 255–66, https://doi.org/10.1111/j.1467–9744.1979.tb00360.x.

77 Soleh, *Integrasi Quantum Agama Dan Sains (Quantum Integration of Religion and Science)*.

F. Kesimpulan.

Berdasarkan uraian di atas disampaikan beberapa kesimpulan. *Pertama*, integrasi quantum tersusun dari tiga struktur secara bertingkat. Struktur paling bawah adalah prinsip kesatuan agama dan sains, kemudian sikap keterbukaan, dan puncaknya adalah nilai theistic. Prinsip kesatuan agama dan sains sendiri terdiri dari tiga prinsip fundamental, yaitu prinsip tidak bertentangan, prinsip keseteraan dan prinsip saling membutuhkan. Ketiga prinsip ini menjadi pondasi bagi integrasi quantum. Struktur kedua merupakan system berpikir yang menempatkan kitab suci dan semesta sebagai kesatuan sumber pengetahuan. Struktur kedua ini meniscayakan sikap terbuka, baik saintis maupun tokoh agama, sehingga tercipta temuan–temuan baru sebagai hasil dari integrasi agama dan sains. Struktur ketiga yang merupakan puncak adalah nilai theistic yang menyatukan nilai agama dan sains.

Integrasi quantum dengan struktur tersebut mempunyai beberapa keunggulan dibanding integrasi model lain. (1) mempunyai basis yang menyatukan dan mengikat agama dan sains sehingga tidak terpisah apalagi bertentangan. (2) menempatkan agama dan sains pada posisi yang setara dan saling membutuhkan sehingga tercipta dialog yang seimbang di antara keduanya. (3) adanya keterbukaan untuk menerima perspektif pihak lain sehingga tidak ada eksklusifisme dan mengklaim diri sebagai pihak yang benar. (4) nilai theistic yang menjadi spirit agama dan sains sehingga benar–benar dapat menyatukan keduanya.

Kedua, tulisan ini memberi sumbangan penting, yaitu konsep baru integrasi agama dan sains yang penulis sebut dengan istilah integrasi quantum. Penulis telah menyebutkan beberapa keunggulan konsep ini. Integrasi quantum ini dengan semua keunggulannya dapat menutupi kekurangan model–model integrasi agama dan sains sebelumnya sehingga dapat menciptakan pemikiran baru yang konstruktif.

Ketiga, tulisan ini bersifat konsep filosofis, belum turun dalam bentuk yang operasional apalagi dalam bentuk kurikulum pendidikan. Karena itu, tulisan ini mensarankan agar konsep integrasi quantum dalam diterjemahkan dalam bentuk–bentuk yang operasional. Ismail al–Faruqi menegaskan bahwa konsep–konsep pemikiran seperti integrasi agama dan sains perlu dibuat operasional sampai silabi dan buka rujukan di kampus agar jelas bentuknya dan dapat dilaksanakan dengan baik.[78]

78 Faruqi, *Islamization of Knowledge, General Principles and Workplan.*

Daftar Pustaka

Abdullah, M. Amin. *Multidisiplin, Interdisiplin Dan Transdisiplin (Multidisciplinary, Interdisciplinary and Transdisciplinary)*. Yogyakarta: IB Pustaka, 2021.

———. “Religion, Science, and Culture: An Integrated, Interconnected Paradigm of Science.” *Al–Jami’ah: Journal of Islamic Studies* 52, no. 1 (April 8, 2015): 175. https://doi.org/10.14421/ajis.2014.521.175–203.

Adams, Dean C., and Michael L. Collyer. “Phylogenetic Comparative Methods and the Evolution of Multivariate Phenotypes.” *Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics* 50, no. 1 (November 2019): 405–25. https://doi.org/10.1146/annurev–ecolsys–110218–024555.

Ahangar, Reza. “Quantum Integration Using Dirac’s Delta Function.” *New Horizons in Mathematical Physics*, 2020. https://doi.org/10.22606/nhmp.2020.41001.

Al–Attas, Naquib. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ABIM, 1979.

Alejandro, Audrey. “Reflexive Discourse Analysis: A Methodology for the Practice of Reflexivity.” *European Journal of International Relations* 27, no. 1 (March 2021): 150–74. https://doi.org/10.1177/1354066120969789.

Alexander, Denis. *Rebuilding the Matrix: Science and Faith in the 21st Century*. Grand Rapids: Zondervan, 2001.

Amiri, Abu Hasan al. *Kitāb Al–I’lām Bimanāqib Al–Islām*. Edited by Abd Hamid al–Ghurab. Riyad: Dar al–Asalah wa al–Thaqafah, 1988.

Annis, Nicole. “The Relationship between Religion and Science: Illustrated through Creationism and Humanism.” University of Gävle, 2018. https://www.diva–portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2%3A1284587&dswid=–1349.

Arief, A Z. *IMPLEMENTASI INTEGRASI ANTARA AGAMA DAN SAINS DALAM MODERNISASI LEMBAGA PENDIDIKAN ISLAM DI MADRASAH ALIYAH UNGGULAN DARUL* …. eprints.unipdu.ac.id, 2018. http://eprints.unipdu.ac.id/id/eprint/1221.

Asad, Muhammad. “Symbolisme and Allegory in the Qur’an,” n.d. http://www.geocities/masad02/appendix1.

Bakar, Osman. *Tahwid and Science: Islamic Perspectives on Religion and Science*. Kuala Lumpur: Arah Publications, 2008.

Bányai, Orsolya. “Quantum Mechanics and Law: What Does Quantum Mechanics Teach Us?” In *Ecological Integrity in Science and Law*, 147–57. Cham: Springer International Publishing, 2020. https://doi.org/10.1007/978–3–030–46259–8_13.

Barbour, Ian G. “On Typologies for Relating Science and Religion.” *Zygon®* 37, no. 2 (June 21, 2002): 345–60. https://doi.org/10.1111/0591–2385.00432.

Batubara, H H. “Metode Dan Model Integrasi Sains Dan Islam Di Perguruan Tinggi Agama Islam,” 2018.

Che Ab Rahman, Hazwani, Abdul Latif Samian, and Nazri Muslim. “Pemikiran Mohd Yusof Othman Dalam Sains Tauhidik Ke Arah Membangunkan Tamadun Melayu.” *Sains Insani* 2, no. 2 (September 13, 2018): 29–39. https://doi.org/10.33102/sainsinsani.vol2no2.34.

Dajani, Rana. “Evolution and Islam’s Quantum Question.” *Zygon* 47, no. 2 (2012): 343–53. https://doi.org/10.1111/j.1467–9744.2012.01259.x.

EINSTEIN, ALBERT. “Science and Religion.” *Nature* 146, no. 3706 (November 1940): 605–7. https://doi.org/10.1038/146605a0.

Ejtehadian, Hossein. “Integrating Bohmian and Sadra’s Metaphysic to Explain Divine Action.” *The Journal of Philosophy of Religion* 8, no. 1 (2019): 63–81. https://doi.org/10.22034/RS.2019.4039.

Elo, Satu, Maria Kääriäinen, Outi Kanste, Tarja Pölkki, Kati Utriainen, and Helvi Kyngäs. “Qualitative Content Analysis.” *SAGE Open* 4, no. 1 (January 1, 2014): 215824401452263. https://doi.org/10.1177/2158244014522633.

Fakhry, Majid. *Al–Farabi Founder of Islamic Neoplatonism*. Oxford: Oneworld, 2002.

Fakhry, Majid F. “Aristotelian and Neo–Platonic Tendencies: Al–Fārābī (d. 950), Ibn Sīnā (d. 1037), and Ibn Rushd (d. 1198).” In *Ethical Theories in Islam*, 78–92. BRILL, 1994. https://doi.org/10.1163/9789004451131_011.

Farabi, Abu Nasr al–. *Ihṣâ Al–Ulūm*. Edited by Ali Bumulham. Cairo: Dar al–Hilal, 1996.

———. *Mabâdi’ Arâ’ Ahl Al–Madîna Al–Fâdlila*. Edited by Richard Walzer. Oxford: Clarendon Press, 1985.

Faruqi, Ismail Raji. *Aslimah Al–Ma’rifah Al–Mabadi’ Al–Ammah Wa Khithah Al–Amal*. Kuwait: Dar al–Buhuts al–Ilmiyah, 1983.

———. *Islamization of Knowledge, General Principles and Workplan*. Washington: International Institute of Islamic Thought, 1982.

Ferent, A. “I Am the First Who Explained Religion with Science, Mathematics and Physics in Mankind History. Religion and Quantum Evolution.” *Researchgate.Net*, no. June (2019).

Ferguson, Kitty. *The Fire in the Equations: Science, Religion and the Search for God*. Grand Rapids: MI Erdmans Publ, 1994.

Gardet, Louis. “Al–Taufîq Bain Al–Dîn Wa Al–Falsafah ‘ind Al–Fârâbî.” In *Al–Farabi Wa Al–Hadarah Al–Insaniyah*, edited by Ibrahim Samarai, 127–142. Baghdad: Dar al–Hurriyah, 1976.

Gholami, Maryam Shamsaei; Abdollah. “Exploring the Epistemological Tools and Sources of Science and Religion.” *Trends in Pharmaceutical Sciences* 7, no. 2 (2021): 93–104. https://doi.org/10.30476/TIPS.2021.90960.1093.

Guessoum, Nidhal. *Islam’s Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. London: I.B.TaurisandCoLtd, 2011.

Hamdan, Nur Asyikin, Abdul Latif Samian, and Nazri Muslim. “Pandangan Khalijah Salleh Terhadap Sains Tauhidik Ke Arah Membangunkan Tamadun Melayu.” *Sains Insani* 2, no. 1 (June 1, 2017): 54–60. https://doi.org/10.33102/sainsinsani.vol2no1.51.

Hasanah, N, and A Zuhaida. “DESAIN MADRASAH SAINS INTEGRATIF: INTEGRASI SAINS–AGAMA DALAM PELAKSANAAN DAN PERANGKAT PEMBELAJARAN.” *Library.Unismuh.Ac.Id*, n.d. https://library.unismuh.ac.id/uploaded_files/temporary/DigitalCollection/Mjc0NzYxZjAwNWM4O Dk0YWU1YmM2Y2YxNjJhZTdlNzRkYzE1NjE2ZA==.pdf.

———. “DESAIN MADRASAH SAINS INTEGRATIF: INTEGRASI SAINS DAN AGAMA DALAM PERANGKAT DAN PELAKSANAAN PEMBELAJARAN.” *Edukasia: Jurnal Penelitian Pendidikan Islam*, 2018.

Haught, John F. *Science and Religion: From Conflict to Coversation*. New York: Paulist Press, 1995.

Heinrich, Stefan. “Quantum Integration in Sobolev Classes.” *Journal of Complexity*, 2003. https://doi.org/10.1016/S0885–064X(02)00008–0.

Hoodbhoy, Pervez Amirali. *Islam and Science Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*. London: Zed Books, 1991.

Ibn Rushd, Ahmad. “Al–Kashf an Manahij Al–Adilah Fi Aqaid Al–Millah.” In *Falsafah Ibn Rushd*, 45–142. Beirut: Dar al–Afaq, 1978.

———. “Faşl Al–Maqāl Wa Taqrĩr Mā Bain Al–Sharĩ’ah Wa Al–Hikmah Min Al–Ittişāl.” In *Falsafah Ibn Rushd*, 13–38. Beirut: Dar al–Afaq, 1978.

Istikomah, I. “Integrasi Sains Dan Agama Di Perguruan Tinggi Sebagai Upaya Mengikis Dikotomi Ilmu.” *Tadrisuna: Jurnal Pendidikan Islam Dan …*, 2019. http://ejournal.stitradensantri.ac.id/index.php/tadrisuna/article/view/33.

Kardi, K. “Integrasi Interkoneksi Sains Dan Studi Agama Dalam Implementasi Open Access Repository Di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri

(PTKIN).” *Al–Kuttab: Jurnal Kajian Perpustakaan, Informasi Dan …*, 2019. http://194.31.53.129/index.php/Kuttab/article/view/2053.

Kaushik, Aman, and Rohit Narwal. “Integration of Quantum Computing with IoT.” *International Journal of Engineering and Advanced Technology*, 2020. https://doi.org/10.35940/ijeat.d7931.049420.

Lovejoy, Arthur Onchen. *The Great Chain of Being*. Massachusetts: Harvard University Press, 2001.

Malaguti, Francesco. “Philosophical Perspectives on the Relationship Between Religion and Science: Averroes, Maimonides, Thomas Aquinas and Galileo.” In *Jewish–Muslim Relations Historical and Contemporary Interactions and Exchanges*, edited by Margaret Rausch, Ednan Aslan, 101–17. Springer Nature Switzerland, 2019. https://doi.org/10.1007/978–3–658–26275–4_7.

May, Laura, Thomas Crisp, and Mehmet Gultekin. “The Intersections of Religion and Science in NSTA–OSTB Biographies.” *Children’s Literature in Education* 52, no. 4 (August 10, 2021). https://doi.org/10.1007/s10583–021–09460–x.

McPhetres, Jonathon, and Thuy–vy vy T. Nguyen. “Using Findings from the Cognitive Science of Religion to Understand Current Conflicts between Religious and Scientific Ideologies.” *Religion, Brain & Behavior* 8, no. 4 (October 2, 2018): 394–405. https://doi.org/10.1080/2153599X.2017.1326399.

Morrison, Roy D. “ALBERT EINSTEIN: THE METHODOLOGICAL UNITY UNDERLYING SCIENCE AND RELIGION.” *Zygon* 14, no. 3 (September 1979): 255–66. https://doi.org/10.1111/j.1467–9744.1979.tb00360.x.

Najjar, Zaghlul. *Min Ayat Al–I’jaz Al–Ilm Fi Al–Qur’an*. Cairo: Maktabah al–Shuruq, 2003.

Nasr, Hossein. *Knowledge and the Sacred*. New York: State University of New York Press, 1989.

———. *The Need for a Sacred Science*. Albany: State University of New York Press, 1993.

O’Brien, Timothy L, and Shiri Noy. “Political Identity and Confidence in Science and Religion in the United States.” *Sociology of Religion* 81, no. 4 (September 21, 2020): 439–61. https://doi. gion and Science: Level of Inclusion and Relevance in Religious Studies in Nigeria.” In *Encouraging Interdisciplinary Research and Innovation for the Betterment of Humanity*, 356–74. Kabianga: University of Kabianga, 2018.

Pavlovich, Kathryn. “Quantum Empathy: An Alternative Narrative for Global Transcendence.” *Journal of Management, Spirituality & Religion* 17, no. 4 (August 2020): 333–47. https://doi.org/10.1080/14766086.2019.1706626.

Pringle, Jan, John Drummond, Ella McLafferty, and Charles Hendry. “Interpretative Phenomenological Analysis: A Discussion and Critique.” *Nurse Researcher* 18, no. 3 (April 2011): 20–24. https://doi.org/10.7748/nr2011.04.18.3.20.c8459.

Rutjens, Bastiaan T., and Jesse L. Preston. “Science and Religion: A Rocky Relationship Shaped by Shared Psychological Functions.” In *The Science of Religion, Spirituality, and Existentialism*, edited by Clay Routledge Kenneth E. Vail, 373–85. Elsevier, 2020. https://doi.org/10.1016/B978–0–12–817204–9.00027–5.

Saifudin, S. “INTEGRASI ILMU AGAMA DAN SAINS: STUDI PENULISAN SKRIPSI DI UIN SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA.” *Profetika: Jurnal Studi Islam*, 2020. http://journals.ums.ac.id/index.php/profetika/article/view/11650.

Sardar, Ziauddin. *Explorations in Islamic Science*. London: Mansell, 1989.

———. *The Touch of Midas: Science, Values and the Environment in Islam and the West*. Manchester: Manchester University Press, 1984.

Sharma, Subhash. “Quantum Vedanta: Towards a Future Convergence of Science and Spirituality.” *SSRN Electronic Journal*, 2018. https://doi.org/10.2139/ssrn.3204710.

Siregar, H L. *INTEGRASI SAINS DAN ISLAM DALAM PEMBELAJARAN PENDIDIKAN AGAMA ISLAM*. digilib.unimed.ac.id, 2018. http://digilib.unimed.ac.id/id/eprint/35872.

Snyder, Hannah. “Literature Review as a Research Methodology: An Overview and Guidelines.” *Journal of Business Research* 104 (November 2019): 333–39. https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2019.07.039.

Soleh, Achmad Khudori. *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer (Islamic Philosophy from Classical to Contemporary)*. Yogyakarta: Ar–Ruzz Media, 2016.

———. *Integrasi Quantum Agama Dan Sains (Quantum Integration of Religion and Science)*. Edited by Erik Sabti Rahmawati. Malang: UIN Malang Press, 2020.

———. “Pendekatan Kuantum Dalam Integrasi Agama Dan Sains Nidhal Guessoum (A Quantum Approuch to the Integration of Religion and Science Nidhal Guessoum).” *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 19, no. 1 (2018): 119–41. https://doi.org/10.18860/ua.v19i1.4937.

Sorrell, Katherine, and Elaine Howard Ecklund. “How UK Scientists Legitimize Religion and Science Through Boundary Work.” *Sociology of Religion* 80, no. 3 (August 20, 2019): 350–71. https://doi.org/10.1093/socrel/sry047.

Tirosh–Samuelson, Hava. “Judaism and the Dialogue of Religion and Science: A Personal Journey.” *Theology and Science* 16, no. 4 (October 2, 2018): 388–414. https://doi.org/10.1080/14746700.2018.1525220.

Turner, Robert G. “Double Checking the Cross–Check Principle.” *Journal of the American Academy of Audiology* 14, no. 05 (May 2003): 269–77. https://doi.org/10.1055/s–0040–1715737.

Uršič, Marko. “Einstein on Religion and Science.” *Synthesis Philosophica* 42, no. 2 (2006): 267–83.

Vollmer, Laura Jean. “The Relationality of Religion and Science.” University of Groningen., 2017.

Winkel, Eric. “Tawhid and Science: Essays on History and Philosophy of Islamic Science.” *The Muslim World* 83, no. 3–4 (October 1993): 329–35. https://doi.org/10.1111/j.1478–1913.1993.tb03584.x.

Kekuatan Integrasi Agama dan Filsafat Ibn Rushd: Kajian Sejarah Islam*

A. Pengantar.

Konsep integrasi agama dan filsafat Ibn Rushd (1126–1198) berpengaruh besar pada filsafat Yahudi dan Kristen di Eropa abad tengah. Fraenkel dan Urvoy menyatakan bahwa para teolog Yahudi seperti Maimonides (1135–1204) dan Levi ben Gershon (1288–1344) menggunakan integrasi integrasi Ibn Rushd untuk menjelaskan dualisme makna eksoteris dan esoteris Bibel.[2] Demikian besar pengaruh Ibn Rushd pada filsafat Yahudi abad 13 M sehingga Ernest Renan (1823–1892) menyatakan bahwa budaya filsafat Yahudi menjadi "*nothing but a reflection of Muslim culture (Averroes)*.[3] Hal yang sama juga terjadi pada filsafat Kristen. Watt (1909–2006) dan Clayton menyatakan bahwa pemikiran Ibn Rushd telah menjadi dasar, bahkan sumber polemic dalam teologi Kristen, khususnya

---

* Diterjemahkan dari artikel Achmad Khudori Soleh dan Erik Sabti Rahmawati berjudul "The Strength of Ibn Rushd's Integration of Religion and Philosophy: An Islamic Historical Discourse" Journal of Al-Tamaddun (JAT), vol. 18, no. 2 (2023): 173-187. Artikel asli dalam Bahasa Inggris dapat diunduh lewat https://doi.org/10.22452/JAT.vol18no2.12 dan https://ejournal.um.edu.my/index.php/JAT/article/view/34884.

2 Carlos Fraenkel, "On the Integration of Islamic and Jewish Thought: An Unknown Project Proposal by Shlomo Pines," in *Medieval Textual Cultures* (De Gruyter, 2016), 199–208, https://doi.org/10.1515/9783110467307–013.; Dominique Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)*, ed. Olivia Stewart (London: Routledge, 1991). 200.

3 Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Colombia University Press, 2004). 274.

antara Siger of Brabant (1235–1282) dengan Thomas Aquinas (1226–1274).[4]

Banyak artikel yang menulis konsep integrasi agama dan filsafat Ibn Rushd, atau membandingkannya dengan konsep yang lain. Pertama, artikel Luis Xavier López–Farjeat, Sidiropoulou dan Diego R. Sarrió yang mengkaji integrasi agama dan filsafat Ibn Rushd sebagaimana yang ditulis dalam *Fasl al–Maqal*.[5] Kedua, buku Josh Hayes dan artikel Riaz Abbasi yang mengkaji sumber filsafat Ibn Rushd yang diintegrasikan dengan Islam. Dua penulis menyatakan bahwa filsafat Ibn Rushd yang diintengasikan dengan Islam adalah filsafat Aristoteles (384–322 BC).[6]

Ketiga, artikel Joseph A Buijs dan Michal Chabada yang mengkomparasikan pemikiran integrasi Ibn Rushd dengan Maimonides (1135–1204) Thomas Aquinas (1226–1274) dan Boethius of Dacia (1240–1284).[7] Keempat, Mabrouk Mansouri, Rosenthal dan Zarkasyi yang mengkaji filsafat Ibn Rushd dan relasinya dengan teologi dan hukum Islam[8]. Kelima, artikel Davoud Zandi yang

---

4 William Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972). 102.; Philip Clayton, "Perceiving God in the Lawfulness of Nature: Scientific and Religious Reflections," in *International Conference on Religion and Science I the Post–Colonial World*, ed. Mulyadhi Kartanegara (Yogyakarta: CRCS Gajah Mada University and Templeton Foundation, USA, 2003), 18–28.

5 Luis Xavier López–Farjeat, "Razones y Argumentos: Una Relectura Del Fasl Al–Maqal de Averroes," *Estudios de Asia y África* xlix, no. 1 (2014): 99–133.; Chryssi Sidiropoulou, "Qur'anic Interpretation and the Problem of Literalism: Ibn Rushd and the Enlightenment Project in the Islamic World," *Religions* 6, no. 3 (September 2015): 1082–1106, https://doi.org/10.3390/rel6031082.; Diego R. Sarrió, "The Philosopher as the Heir of the Prophets: Averroes's Islamic Rationalism," *AL–QANTARA* XXXVI, no. 1 (2015): 45–68, https://doi.org/10.3989/alqantara.2015.002.

6 Luis Xavier López–Farjeat, "Razones y Argumentos: Una Relectura Del Fasl Al–Maqal de Averroes," *Estudios de Asia y África* xlix, no. 1 (2014): 99–133.; Chryssi Sidiropoulou, "Qur'anic Interpretation and the Problem of Literalism: Ibn Rushd and the Enlightenment Project in the Islamic World," *Religions* 6, no. 3 (September 2015): 1082–1106, https://doi.org/10.3390/rel6031082.; Diego R. Sarrió, "The Philosopher as the Heir of the Prophets: Averroes's Islamic Rationalism," *AL–QANTARA* XXXVI, no. 1 (2015): 45–68, https://doi.org/10.3989/alqantara.2015.002.

7 M Chabada, "The Relationship between Reason/Philosophy and Faith/Religion in Medieval Philosophy (Averroes, Boethius of Dacia and Thomas Aquinas). Searching for Parallels in Contemporary Approaches," *Filozofia* 73, no. 4 (2018): 282–93, https://www.scopus.com/inward/record.uri?partnerID=HzOxMe3b&scp=85046339665&origin=inward.

8 Mabrouk Mansouri, "Averroes: Founding Reason And Rooting Tradition In Islamic Thought," *Al–Qanatir: International Journal of Islamic Studies* 16, no. 3 (2019): 95–117.; Erwin I. J. Rosenthal, "AL–DAWWĀNĪ: APPLICATION AND INTEGRATION," in *Political Thought in Medieval Islam* (Cambridge University Press, 1958), 210–23, https://doi.org/10.1017/CBO9780511735332.012.; Hamid Fahmy Zarkasyi et al., "IBN RUSHD'S INTELLECTUAL STRATEGIES ON ISLAMIC THEOLOGY," *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 20, no. 1 (February 2020): 19, https://doi.org/10.22373/jiif.v20i1.5786.

menguraikan relasi intelek material dan intelek aktif dalam perspektif Ibn Rushd dan al–Farabi (870–950)[9]. Keenam, artikel Bekhouche yang menganalisis posisi Ibn Rushd dalam konteks moden.[10]

Meski demikian, tidak ada artikel yang menganalisis konsep integrasi agama dan filsafat Ibn Rushd secara utuh dan kekuatannya. Artikel ini mengisi kekurangan tersebut. Secara khusus, artikel ini bertujuan untuk: (1) menemukan konsep integrasi Ibn Rushd secara utuh, tidak hanya yang tertulis dalam *Faṣl al–Maqal*, (2) menemukan keunggulan integrasi agama dan filsafat Ibn Rushd sehingga mampu memberi pengaruh pada pemikiran sesudahnya. Tulisan ini berdasarkan atas dua asumsi. (1) konsep integrasi agama dan filsafat Ibn Rushd tidak hanya tertulis dalam *Fasl al–Maqal* sebagaimana yang digunakan oleh López dan Diego. Analisis konsep integrasi agama dan filsafat secara menyeluruh dapat memberi informasi lengkap tentang integrasi Ibn Rushd. (2) konsep integrasi agama dan filsafat Ibn Rushd mempunyai kekuatan tertentu melebihi model integrasi yang lain. Nidhal Goessoum (b. 1960) menggunakan konsep integrasi agama dan filsafat Ibn Rushd sebagai dasar untuk mengembangkan integrasi agama dan sains kontemporer.[11]

B. Tinjauan Literatur.

1. Relasi Agama dan Filsafat.

Secara historis, relasi agama dan filsafat dalam tradisi Islam berjalan secara dinamis. Pada awalnya, yaitu masa al–Kindi (801–873), al–Farabi (870–950) dan Ibn Sina (980–1037 M) filsafat diterima dan dikembangkan karena dibutuhkan untuk menghadapi pemikiran–pemikiran heterodoks dari luar. Pada masa al–Ghazali (1058–1111) filsafat dikritik bahkan ditolak karena dinilai dapat menyebabkan kekufuran. Pada masa Ibn Tufail (1105–1185) dan Ibn Rushd (1126–1198) filsafat kembali dikembangkan untuk mendukung lahirnya pemikiran–pemikiran progresif. Pada masa Suhrawardi (1154–1191) dan Ibn Arabi (1165–1240) filsafat diintegrasikan dengan tasawuf sehingga melahirkan tasawuf falsafi.[12]

9 Davoud Zandi, “A Comparative Study of the Relationship between the Material Intellect and the Active Intellect from the Perspective of Averroes and Al–Farabi,” *Journal of Islamic Studies and Culture* 3, no. 2 (2015): 39–41.

10 Abdelkader Bekhouche, “Ibn Rushd in the Context of the Modern Muslim Civilizational Awakening: A Critical & Analytical Study,” *Journal of Al–Tamaddun* 15, no. 2 (December 27, 2020): 197–206, https://doi.org/10.22452/JAT.vol15no2.14.

11 Nidhal Guessoum, *Islam’s Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science* (London: I.B.TaurisandCoLtd, 2011).

12 Achmad Khudori Soleh, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer (Islamic Philosophy from Classical to Contemporary)* (Yogyakarta: Ar–Ruzz Media, 2016). 37.

Pada bentuknya, relasi agama dan filsafat dapat diklasifikasi dalam empat model. (1) Memisahkan agama dan filsafat seperti yang dilakukan Abu Sulaiman al–Sijistani (932–1000). Al–Sijistani menegaskan bahwa agama dan filsafat adalah dua hal yang berbeda. Keduanya dapat berdamai dengan cara memisahkannya.[13] Konsep ini seperti model independent dalam pola Ian Barbour.[14] (2) Mengutamakan wahyu dan menepikan rasio seperti yang disampaikan al–Shafi'i (767–820). Al–Shafi'i menegaskan bahwa wahyu adalah satu–satunya sumber kebenaran pengetahuan.[15] (3) Mengunggulkan filsafat dan menepikan wahyu seperti yang disampaikan Ibn Zakaria al–Razi (865–925). Al–Razi menyatakan bahwa akal adalah anugerah Tuhan yang luar biasa, yang dapat menentukan salah dan benar, baik dan buruk.[16] (4) Mengintegrasikan gama dan filsafat seperti yang dilakukan mayoritas filosof muslim.[17]

Pada metodenya, integrasi agama dan filsafat dalam Islam dapat diklasifikasi dalam beberapa pola. (1) mengintegrasikan agama dan filsafat pada aspek sumbernya seperti yang dilakukan al–Farabi (870–950).[18] (2) mengintegrasikan agama dan filsafat pada aspek tujuan tertingginya seperti yang dilakukan al–Kindi (801–873) dan Ibn Miskawaih (932–1030).[19] (3) mengintegrasikan agama dan filsafat pada aspek metodenya seperti yang dilakukan Ibn Tufail (1105–1185).[20] Ibn Rushd yang menjadi objek penelitian ini mempunyai cara sendiri dalam integrasi agama dan filsafat.

Saat ini, kajian integrasi agama dan filsafat telah berkembang luas dan melibatkan disiplin keilmuan lain sehingga melahirkan relasi khusus agama dan sains. Berdasarkan artikel yang ada dalam berbagai jurnal, psikologi menjadi disiplin ilmu yang banyak dikaji dalam perspektif integrasi agama

---

13 Yusuf Musa, *Bain Al–Dîn Wa Al–Falsafah Fî Ra'y Ibn Rushd Wa Falâsifah Al–'Asr Al–Wustâ* (Cairo: Dar al–Ma'arif, n.d.). 68.

14 Ian G. Barbour, "On Typologies for Relating Science and Religion," *Zygon*® 37, no. 2 (June 21, 2002): 345–60, https://doi.org/10.1111/0591–2385.00432.

15 Ibn Idris Shafi'i, *Al–Risalah*, ed. Ahmad Syakir (Cairo: Dar al–Bab al–Halabi, 1940). 20.

16 Ibn Zakaria al–Razi, "Al–Tibb Al–Ruhânî," in *Rasâil Falsafiyah* (Beirut: Dar al–Afaq, 1973), 1–96.; Abd Rahman Badawi, "Muhammad Ibn Zakaria Al–Razi," in *A History of Muslim Philosophy*, ed. MM Sharif, I (New Delhi: Low Price Publication, 1995), 434–49.

17 Musa, *Bain Al–Dîn Wa Al–Falsafah Fî Ra'y Ibn Rushd Wa Falâsifah Al–'Asr Al–Wustâ*.

18 Achmad Khudori Soleh, *Integrasi Quantum Agama Dan Sains (Quantum Integration of Religion and Science)*, ed. Erik Sabti Rahmawati (Malang: UIN Malang Press, 2020).

19 Kamil M. Uwaidah, *Al–Kindî Min Falâsifah Al–Masyriq Wa Al–Islâm Fî Al–'Ushûr Al–Wusthâ* (Cairo: Dar al–Kutub, 1993).; Ibn Muhammad Miskawaih, *Al–Fauz Al–Ashghar* (Beirut: Dar al–Fikr, n.d.).

20 Kamil M. Uwaidah, *Ibn Tufail Failusûf Al–Islâmî Fî Al–'Ushûr Al–Wustâ* (Beirut: Dar al–Kutub, 1993).

dan sains. Meski demikian, penelitian Abdul–Hamid dan Henry menyatakan bahwa model integrasi agama dan filsafat tetap menjadi basis bagi model integrasi agama dan sains.[21] Uraian ini menunjukkan bahwa kajian integrasi agama dan filsafat tetap relevan dalam kontek sekarang yang banyak mengkaji tentang integrasi agama dan sains.

2. Relasi Agama dan Sains.

Sejarah agama dan sains menunjukkan bahwa kedua bidang ini dapat berinteraksi dengan baik khususnya dalam aspek kemanusiaan dan kreatifitas.[22] Pada aspek kemanusiaan, Rutjens and Preston menyatakan bahwa relasi agama dan sains dapat dilihat pada tiga psikologis manusia. Yaitu, pada dimensi penjelasan, kontrol, dan makna psikologis yang membentuk relasi agama dan sains.[23] Pada aspek kreatif, Samuelson menegaskan bahwa relasi agama dan sains dapat dilihat pada munculnya gagasan, teori dan metode yang mendasari dan mengembangkan hubungan tersebut.[24]

Relasi agama dan sains dapat merubah persepsi publik tentang makna agama dan sains. McPhetres dan Nguyen menunjukkan bahwa pemahaman publik terhadap nilai agama memberi pengaruh pada penerimaan mereka

---

21 Walid Khalid Abdul–Hamid and Jamie Hacker Hughes, “Integration of Religion and Spirituality Into Trauma Psychotherapy: An Example in Sufism?,” *Journal of EMDR Practice and Research* 9, no. 3 (2015): 150–56, https://doi.org/10.1891/1933–3196.9.3.150.; Hani M. Henry, “Spiritual Energy of Islamic Prayers as a Catalyst for Psychotherapy,” *Journal of Religion and Health* 54, no. 2 (April 2015): 387–98, https://doi.org/10.1007/s10943–013–9780–4.

22 Francesco Malaguti, “Philosophical Perspectives on the Relationship Between Religion and Science: Averroes, Maimonides, Thomas Aquinas and Galileo,” in *Jewish–Muslim Relations Historical and Contemporary Interactions and Exchanges*, ed. Margaret Rausch, Ednan Aslan (Springer Nature Switzerland, 2019), 101–17, https://doi.org/10.1007/978–3–658–26275–4_7.; Nicole Annis, “The Relationship between Religion and Science: Illustrated through Creationism and Humanism” (University of Gävle, 2018), https://www.diva–portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2%3A1284587&dswid=–1349.

23 Bastiaan T. Rutjens and Jesse L. Preston, “Science and Religion: A Rocky Relationship Shaped by Shared Psychological Functions,” in *The Science of Religion, Spirituality, and Existentialism*, ed. Clay Routledge Kenneth E. Vail (Elsevier, 2020), 373–85, https://doi.org/10.1016/B978–0–12–817204–9.00027–5.

24 Hava Tirosh–Samuelson, “Judaism and the Dialogue of Religion and Science: A Personal Journey,” *Theology and Science* 16, no. 4 (October 2, 2018): 388–414, https://doi.org/10.1080/14746700.2018.1525220.; Jonathon McPhetres and Thuy–vy vy T. Nguyen, “Using Findings from the Cognitive Science of Religion to Understand Current Conflicts between Religious and Scientific Ideologies,” *Religion, Brain & Behavior* 8, no. 4 (October 2, 2018): 394–405, https://doi.org/10.1080/2153599X.2017.1326399.; Laura Jean Vollmer, “The Relationality of Religion and Science” (University of Groningen., 2017).

terhadap sains.[25] Seterusnya, Katherine Sorrell menegaskan bahwa pemahaman publik terhadap sains membentuk pilihan rasional masyarakat terhadap agama.[26] Di Amerika, sesuai penelitian Shiri Noy, pemahaman masyarakat terhadap sains telah memunculkan pemahaman logis tentang peran agama di sekolah dan mengkonfigurasi ulang pemahaman public terhadap relasi agama dan sains.[27]

Meski demikian, relasi agama dan sains tidak senantiasa positif. Penelitian Raymond dan Sharma menunjukkan bahwa relasi agama dan sains kadang independent bahkan mengalami konflik. Konflik terjadi ketika agama dan sains dipandang sebagai dua hal yang berbeda atau bertentangan.[28] Ian G Barbour (1923–2013) menyatakan relasi agama dan sains dapat diklasifikasi empat tipe, yaitu konflik, independent, dialog dan integrasi.[29] Karena itu, dalam perspektif epistemologis, sebagaimana penelitian Gholami, relasi agama dan sains dapat juga dalam bentuk konflik atau setidaknya diferensiasi, disamping model interaksi dan adaptasi. Meski demikian, Barbour memastikan bahwa integrasi adalah model terbaik di antara banyak model relasi agama dan sains.

Di Indonesia, integrasi agama dan sains menjadi ciri khusus di beberapa Universitas Islam. Setidaknya ada tiga model integrasi agama dan sains yang dikenal: (1) integrasi model pohon ilmu, (2) Integrasi model jaring laba–laba, dan (3) Integrasi model twin tower. Model Ini belum termasuk beberapa model integrasi agama dan sains yang ada beberapa perguruan tinggi yang lain. Uraian ini menunjukkan bahwa integrasi, antara agama dan filsafat, juga agama dan sains, adalah pilihan yang banyak diminati dan masih menjadi topik yang menarik untuk didiskusikan.

25 McPhetres and Nguyen, "Using Findings from the Cognitive Science of Religion to Understand Current Conflicts between Religious and Scientific Ideologies."

26 Katherine Sorrell and Elaine Howard Ecklund, "How UK Scientists Legitimize Religion and Science Through Boundary Work," *Sociology of Religion* 80, no. 3 (August 20, 2019): 350–71, https://doi.org/10.1093/socrel/sry047.

27 Timothy L O'Brien and Shiri Noy, "Political Identity and Confidence in Science and Religion in the United States," *Sociology of Religion* 81, no. 4 (September 21, 2020): 439–61, https://doi.org/10.1093/socrel/sraa024.; Laura May, Thomas Crisp, and Mehmet Gultekin, "The Intersections of Religion and Science in NSTA–OSTB Biographies," *Children's Literature in Education* 52, no. 4 (August 10, 2021), https://doi.org/10.1007/s10583–021–09460–x.

28 Olusanya Kayode John Ogunade Raymond, "Interplay Between Religion and Science: Level of Inclusion and Relevance in Religious Studies in Nigeria," in *Encouraging Interdisciplinary Research and Innovation for the Betterment of Humanity* (Kabianga: University of Kabianga, 2018), 356–74.; Subhash Sharma, "Quantum Vedanta: Towards a Future Convergence of Science and Spirituality," *SSRN Electronic Journal*, 2018, https://doi.org/10.2139/ssrn.3204710.

29 Barbour, "On Typologies for Relating Science and Religion."

C. Metode.

Fokus penelitian ini adalah pemikiran integrasi agama dan filsafat Ibn Rushd dan keunggulannya. Sumber data dibagi dalam tiga bagian, yaitu primer, sekunder dan umum. Sumber primer berdasarkan pada pemikiran integrasi yang ditulis oleh Ibn Rushd sendiri. Sumber sekunder berdasarkan pada konsep integrasi Ibn Rushd yang ditulis oleh orang lain. Sumber umum terkait dengan data umum atau teori–teori yang berhubungan dengan pokok bahasan. Studi ini menggunakan sumber primer sebagai data utama, sedang sumber sekunder dan umum sebagai data penunjang.

Data yang diperoleh kemudian dianalisis dengan menggunakan metode contens analysis. Analisis ini digunakan untuk menjelaskan konsep integrasi agama dan filsafat Ibn Rushd dan keunggulannya. Peneliti juga menggunakan cross–check data untuk untuk mengantisipasi kemungkinan salah pemahaman terhadap sumber primer. Cross–check data maksudnya adalah mengkaji ulang data yang digunakan, membandingkan dengan data primer lainnya atau membandingkan dengan data sekunder yang membahas masalah ini.

Hasil yang dinarasikan kemudian didiskusikan dengan menggunakan metode interpretative analysis. Pada bagian ini peneliti mengkritisi lebih lanjut keunggulan konsep integrasi Ibn Rushd dengan melacak akar sejarahnya, memprediksi konsekuensi logisnya atau membandingkan dengan teori lainnya dengan metode comparative analysis. Berdasarkan hal tersebut kemudian diambil kesimpulan pentingnya.

D. Hasil.

Bagian ini menguraikan dua hal, yaitu (1) pemikiran integrasi agama dan filsafat Ibn Rushd, (2) keunggulan integrasi agama dan filsafat Ibn Rushd. Dua hal ini dijelaskan sebagai berikut.

1. Pemikiran Integrasi.

Ibn Rushd melakukan integrasi agama dan filsafat dengan menyatukan tiga hal dari agama dan filsafat. Yaitu, menyatukan sumber, metode, dan tujuan. Uraian tentang penyatuan tiga hal ini adalah sebagai berikut.

a. Penyatuan Sumber.

Ibn Rushd membagi ilmu dalam tiga bagian. Pertama, ilmu–ilmu yang berdasarkan pada realitas empirik atau objek–objek inderawi (*al–mudrak bi al–hawas*) yang disebut sains. Dalam *Damimah*, Ibn Rushd menyatakan bahwa realitas empirik adalah salah satu sumber pengetahuan. Pernyataan ini sekaligus untuk membedakan antara pengetahuan manusia dengan

pengetahuan Tuhan. Pengetahuan manusia berdasarkan pada realitas empiric sehingga disebut temporal (*huduts*), pengetahuan Tuhan justru menjadi sebab bagi munculnya realitas empiric sehingga disebut *qadim*.

Kedua, ilmu–ilmu yang berdasarkan pada kemampuan rasio yang disebut ilmu–ilmu filosofis. Bagi Ibn Rushd, rasio adalah potensi aktif untuk mencari dan melahirkan pengetahuan. Rasio mempunyai dua kemampuan, yaitu praktis dan teoritis. Kemampuan praktis adalah kemampuan untuk membedakan sesuatu dari yang lainnya dan biasanya berkaitan dengan masalah ketrampilan dan praktis, sedang kemampuan teoritis adalah kemampuan untuk memahami objek–objek rasional dan melahirkan ilmu–ilmu filosofis.

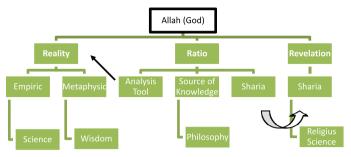
Ketiga, ilmu–ilmu keagamaan yang berdasarkan wahyu. Ibn Rushd menyatakan bahwa meski sains dan filsafat dapat menjelaskan banyak hal tetapi keduanya tidak dapat menguraikan semuanya. Misalnya, tentang etika dan kehidupan setelah kematian. Benarkah kebaikan akan membawa keselamatan di akherat? Apa parameternya? Ibn Rushd menegaskan bahwa jawaban atas persoalan–persoalan ini dijumpai dalam wahyu, bukan pada sains (*'ilm*), teknologi (*ṣinâ'ah*) atau filsafat (*h̲ikmah*)". Ibn Rushd menulis sebagai berikut,

> "Pengetahuan tentang kebahagiaan dan keselamatan mengarah pada pengetahuan tentang jiwa dan substansinya. Benarkah jiwa akan merasakan kebahagiaan dan keselamatan di akherat? Apa kriterianya? Apakah perilaku baik akan membawa kepada kebahagiaan? Apa yang dimaksud baik dan buruk? Persoalan–persoalan ini tidak dapat diketahui lewat ilmu (ilm), teknologi (sina'ah) atau filsafat (hikmah), tetapi disampaikan oleh wahyu".[30]

Ibn Rushd menyatakan bahwa tiga bentuk pengetahuan tersebut berasal dari sumber yang sama dan satu, yaitu Allah Sang Maha Pencipta. Wahyu sebagai sumber ilmu agama adalah firman Allah, alam sebagai sumber sains adalah ciptaan Allah, dan akal sebagai sumber filsafat adalah karunia Tuhan. Dengan demikian, Ibn Rusyd mengintegrasikan agama dan filsafat, juga sains, pada aspek sumbernya, bahwa ketiganya berasal dari sumber yang sama dan satu, yaitu Allah. Berdasarkan hal ini, Nidhal Guessoum (b. 1960) menyebut ilmu agama dan sains sebagai saudara sepersusuan "bosom sisters".[31]

30 Ahmad Ibn Rushd, "Al–Kashf an Manahij Al–Adilah Fi Aqaid Al–Millah," in *Falsafah Ibn Rushd* (Beirut: Dar al–Afaq, 1978), 45–142.

31 Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. 61.

Bagan 1: Penyatuan Sumber.

b. Penyatuan Metode.

Al–Farabi (8 70–950) menyatakan bahwa metode filsafat berbeda dengan metode ilmu agama. Filsafat menggunakan metode demonstratif (burhani) sedang ilmu agama menggunakan metode dialektis (jadali). Metode demonstrative adalah metode berpikir yang mendasarkan pada premis–premis yang bersifat pasti dan niscaya, sedang dialektis adalah metode berpikir yang dapat menerima premis berdasarkan keyakinan. Karena itu, hasil metode filsafat lebih valid dibanding metode dalam ilmu agama.[32]

Ibn Rusyd menolak pendapat al–Farabi (870–950) tersebut. Ibn Rushd menyatakan bahwa metode yang valid tidak hanya demonstrative. Ada empat jenis metode yang digunakan dalam ilmu keagamaan. *Pertama*, metode yang teori (*tasawwur*) dan pembuktiannya (*tasdîq*) bersifat niscaya meski penalarannya dalam bentuk retorik atau dialektik. Penalaran ini bersifat niscaya meski premis–premis yang diajukan bersifat masyhur atau dugaan (*ẓan*). Kesimpulannya ada pada dirinya sendiri bukan perumpamannya. Dalil–dalil syariat semacam ini tidak membutuhkan penalaran rasional. Siapa yang mengingkari dapat menjadi kafir.

Kedua, metode yang menghasilkan kesimpulan niscaya tetapi premis–premisnya hanya bersifat populer (*mashhūrāt*) atau dugaan (*ẓan*). Metode ini mendasarkan diri pada perumpamaan dari objek–objek yang menjadi tujuannya. Pada aspek ini seseorang bisa melakukan penalaran rasional. *Ketiga*, kebalikan dari yang kedua, yaitu metode yang kesimpulannya berupa objek–objek yang hendak disimpulkan itu sendiri dan premis–premisnya bersifat masyhur atau dugaan tanpa ada kemungkinan mencapai tingkat niscaya. Kesimpulan kategori ini tidak

32 Abu Nasr al–Farabi, *Ihṣâ Al–Ulūm*, ed. Ali Bumulham (Cairo: Dar al–Hilal, 1996). 86.

membutuhkan penalaran rasional meski sering terjadi interpretasi pada premis–premisnya. *Keempat*, metode yang premis–premisnya bersifat masyhur atau dugaan dan tidak mencapai tingkat niscaya. Kesimpulannya berupa perumpamaan–perumpamaan bagi objek–objek yang dituju. Orang tertentu akan melakukan interpretasi pada model keempat ini, tetapi orang awam memahaminya sesuai dengan makna tekstualitasnya.[33]

Berdasarkan ketentuan tersebut, Ibn Rushd menyatakan bahwa metode ilmu agama dapat saling kait dengan metode ilmu filosofis. Ilmu agama tidak hanya menggunakan metode dialektik melainkan juga motode demonstrative sehingga hasilnya tidak kalah valid dengan ilmu–ilmu filosofis. Sebaliknya, premis primer dan niscaya dalam metode filosofis tidak hanya berasal dari uji validitas rasional melainkan juga dapat berdasarkan atas ayat–ayat suci agama.[34]

Uraian tersebut menunjukkan bahwa Ibn Rushd mengintegrasikan agama dan filsafat dengan menyatukan metode keduanya. Yaitu, bahwa ilmu agama dapat menggunakan metode filsafat, dan pemikiran filsafat dapat menggunakan ilmu agama. Dengan demikian, ilmu agama dan filsafat dapat join metode.

c. Penyatuan Tujuan.

Ibn Rushd menyatakan bahwa sesuatu dapat menjadi wujud jika memenuhi empat syarat. Yaitu, (1) adanya subjek yang paling dekat, (2) adanya sifat–sifat yang menunjukan identitasnya, (3) adanya sebab pendorong atau penggerak, (4) tidak adanya hal–hal yang menghalangi.[35] Contoh, kemungkinan sembuh bagi orang sakit. Tidak semua orang sakit mempunyai kemungkinan untuk sembuh. Seseorang dapat sembuh dari sakit jika mempunyai syarat–syarat yang dibutuhkan. Yaitu, mempunyai sifat–sifat untuk sembuh, adanya sebab–sebab efisien yang mendorongnya untuk sembuh, dan tidak ada yang menghalangi untuk sembuh.

Bagi Ibn Rushd, pemikiran filosofis tidak hanya memahami subjek terdekat dari objek kajian atau menemukan penggerak langsung dari objek, melainkan menemukan Penggerak Pertama yang menggerakan semua penggerak semesta, yaitu Allah Yang Maha Esa.[36] Tujuan ini sama

---

33 Ahmad Ibn Rushd, "Faşl Al–Maqāl Wa Taqrīr Mā Bain Al–Sharī'ah Wa Al–Hikmah Min Al–Ittişāl," in *Falsafah Ibn Rushd* (Beirut: Dar al–Afaq, 1978), 13–38.

34 Soleh, *Integrasi Quantum Agama Dan Sains (Quantum Integration of Religion and Science)*. 91.

35 Ahmad Ibn Rushd, *Ma Ba'd Al–Tabî'ah (Metaphysics)*, ed. Charles E Genequand (Leiden: EJ. Brill, 1986)."title":"Ma Ba'd al–Tabî'ah (Metaphysics 86.

36 Ibn Rushd, "Faşl Al–Maqāl Wa Taqrīr Mā Bain Al–Sharī'ah Wa Al–Hikmah Min Al–Ittişāl."

dengan tujuan dalam agama, yaitu sama–sama mengenal Tuhan pencipta semesta. Untuk tujuan tersebut, pemikiran filsafat menggunakan beragam metode dan dalil, di antaranya adalah dalil *inayah* dan *ikhtira'*. *Inayah* adalah dalil yang menyatakan bahwa semua yang ada dalam semesta sesuai dengan kebutuhan manusia. Kesesuaian ini bukan kebetulan karena terjadi berulang dan konstan. Kesesuaian ini menunjukkan adanya kekuatan luar biasa yang merencanakan dan mengendalikan kehidupan untuk kepentingan manusia. *Ikhtira'* adalah dalil yang menyatakan bahwa keteraturan semesta tidak mungkin muncul dengan sendirinya tetapi ada yang menciptakan.[37] Dalil–dalil tersebut digunakan filsafat untuk mengenal Tuhan. Ibn Rushd menyatakan,

> "Setiap yang wujud akan menunjukkan pada penciptanya. Pengetahuan yang benar adalah pengetahuan yang dapat menuntun seorang ilmuan untuk mengenal pencipta objek yang dikajinya. Inilah metode penalaran yang dapat menyampaikan pengetahuan kepada Tuhan".[38]

Ibn Rushd bahkan menyatakan bahwa metode dan dalil–dalil dalam penalaran filosofis lebih kuat dan lebih argumentaif untuk mengenal Allah dibanding metode yang digunakan dalam madzhab keagamaan seperti Hasyawiyah, Asy'ariyah dan tasawuf. Bagi Ibn Rushd, metode Hasyawiyah tidak seleras dengan ajaran ayat suci yang memerintahkan untuk menggunakan nalar rasional. Metode Asy'ariyah tidak kokoh dan tidak mudah dipahami masyarakat awam. Metode kaum sufi yang spekulatif tidak mudah untuk diverifikasi validitasnya.[39]

2. Keunggulan Integrasi.

Selain menyatukan tiga hal dari agama dan filsafat dalam integrasinya, Ibn Rushd menggunakan tiga metode yang lain. Tiga metode ini bahkan merupakan kekuatan integrasi agama dan filsafat Ibn Rushd. Tiga metode tersebut adalah penempatan yang tinggi pada rasio, ajaran bahwa berpikir filosofis adalah bagian dari perintah agama, dan penggunaan takwil atas ayat suci.

a. Penempatan Rasio.

Ibn Rushd menegaskan bahwa wahyu adalah hikmah atau pengetahuan tertinggi tentang eksistensi–eksistensi spiritual. Berdasarkan hikmah tersebut seorang nabi mampu mengetahui kebahagiaan hakiki yang berkaitan dengan kehidupan sesudah mati. Karena itu, Ibn Rushd

37 Ibn Rushd, "Al–Kashf an Manahij Al–Adilah Fi Aqaid Al–Millah."

38 Ibn Rushd, "Faṣl Al–Maqāl Wa Taqrīr Mā Bain Al–Sharī'ah Wa Al–Hikmah Min Al–Ittiṣāl."

39 Ibn Rushd, "Al–Kashf an Manahij Al–Adilah Fi Aqaid Al–Millah."

menyatakan bahwa orang yang menerima wahyu berarti telah menerima *h̲ikmah* sehingga seorang nabi berarti adalah seorang ahli hikmah, tetapi orang yang ahli hikmah (*h̲akîm*) belum tentu seorang nabi.[40]

S*yarî'ah* adalah kebijaksanaan praktis yang mengantarkan manusia kepada kebahagiaan yang dimaksud. Menurut Ibn Rushd, materi syariat adalah ajaran yang dapat menyampaikan kepada tujuan tersebut. Materi yang dimaksud terdiri atas dua hal, yaitu ajaran tentang ilmu yang benar (*al–'ilm al–h̲aq*) dan ajaran tentang perbuatan yang benar (*al–'amal al–h̲aq*). Ilmu yang benar berkaitan dengan pengetahuan yang mengenalkan manusia kepada Allah swt sebagai Dzat yang Maha Suci dan Maha Tinggi, mengenalkan kepada segala bentuk realitas wujud sebagaimana adanya terutama wujud–wujud mulia yang bersifat metafisik, dan mengenalkan pada pahala dan siksa di akhirat. Perbuatan yang benar berkaitan dengan perilaku yang mengantarkan kepada kebahagiaan dan menjauhkan dari penderitaan. Perbuatan yang benar ini sendiri terbagi dalam dua bagian. Yaitu, (1) perilaku fisik sebagaimana yang tercantum dalam aturan–aturan *yurisprudensi*, (2) perilaku psikhis seperti sikap syukur, sabar dan bentuk–bentuk moral etika lainnya.[41]

Ibn Rushd menyatakan bahwa shariah yang bertujuan untuk mengantarkan manusia kepada kebahagiaan akherat dapat berasal dari wahyu saja atau berasal dari rasio saja, tetapi dapat juga merupakan perpaduan antara wahyu dan rasio sekaligus. Shariah yang merupakan paduan dari wahyu dan rasio adalah ajaran yang paling kuat dan bermutu. Ibn Rushd menulis sebagai berikut,

> "Setiap syariah berdasarkan atas perpaduan antara wahyu dan rasio. Meski demikian, dapat terjadi syariah berasal dari rasio saja. Hanya saja, kualitasnya berada di bawah syariah yang berdasarkan perpaduan antara wahyu dan rasio sekaligus".[42]

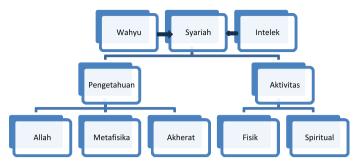
Uraian tersebut menunjukkan bahwa Ibn Rushd menempatkan rasio pada posisi yang sangat tinggi. Rasio secara mandiri dapat menjadi sumber syariah. Perpaduan antara rasio dan wahyu menjadi ajaran syariah yang paling unggul. Uraian ini sekaligus menunjukkan bahwa wahyu dan rasio dalam perspektif Ibn Rushd adalah satu kesatuan yang tidak terpisahkan dan tidak bertentangan. Nidhal Guessoum (b. 1960) menyebut ajaran Ibn Rushd ini sebagai prinsip tidak bertentangan antara agama dan filsafat.[43]

40 Ahmad Ibn Rushd, *Tahāfut Al–Tahāfut*, ed. Sulaiman Dunya (Cairo: Dar al–Ma'arif, 1968). II, 868.

41 Ibn Rushd, "Faşl Al–Maqāl Wa Taqrīr Mā Bain Al–Sharī'ah Wa Al–Hikmah Min Al–Ittişāl."

42 Ibn Rushd, *Tahāfut Al–Tahāfut*.

43 Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*., 63.

Bagan 2: Posisi rasio dalam Sharia.

b. Perintah Agama.

Ibn Rushd menegaskan bahwa sangat banyak ayat al–Qur'an yang memerintahkan manusia untuk berpikir kritis dan mengkaji alam semesta. Berpikir kritis menghasilkan filsafat sedang meneliti alam semesta menghasilkan sains. Dengan demikian, berpikir filosofis dan menghasilkan sains adalah bagian dari perintah agama, bukan sesuatu yang di luar agama.

Selanjutnya, ketika agama memerintahkan manusia untuk berpikir kritis yang menghasilkan ilmu–ilmu filosofis, maka pemikiran filsafat tidak akan bertentangan dengan agama. Ketika agama memerintahkan manusia untuk meneliti alam semesta yang pengamatan itu menghasilkan sains, maka sains tidak mungkin bertentangan dengan agama. Agama tidak mungkin memerintahkan manusia untuk melakukan sesuatu yang hasilnya justru bertentangan dengan ajarannya sendiri. Ibn Rushd menyatakan,

> "Jika syareat agama adalah benar dan memerintahkan untuk berpikir menemukan kebenaran, maka pasti bahwa pemikiran filosofis (burhāni) tidak mungkin bertentangan dengan ajaran syareat. Kebenaran yang satu tidak mungkin bertentangan dengan kebenaran yang lain, melainkan saling mempersaksikan".[44]

Karena itu, Ibn Rushd menolak pendapat al–Ghazali (1058–1111) dan tokoh lainnya yang melarang belajar filsafat karena khawatir akan bertentangan dengan syariat. Sebelumnya, al–Ghazali memang mengkritik keras filsafat. Menurut al–Ghazali, ada beberapa ajaran filsafat yang mengandung bid'ah, bahkan tiga diantaranya dapat menyebabkan kekufuran. Tiga persoalan tersebut adalah (1) ajaran filsafat yang menyatakan bahwa Allah hanya mengetahui objek global tidak particular,

44 Ibn Rushd, "Faṣl Al–Maqāl Wa Taqrīr Mā Bain Al–Sharī'ah Wa Al–Hikmah Min Al–Ittiṣāl."

(2) bahwa alam adalah bersifat qadim, (3) bahwa kebangkitan di akherat bersifat ruhani bukan fisik.[45] Al–Ghazali mengulang kritiknya terhadap filsafat dalam karya biografinya (al–Munqid).[46]

Ibn Rushd menegaskan bahwa penalaran rasional–filosofis yang mendalam tidak akan menghasilkan sesuatu yang bertentangan dengan ajaran wahyu. Jika ada penyimpangan adalah kasus belaka, tidak dapat digeneralisir. Karena itu, larangan belajar filsafat kepada orang–orang yang mempunyai bakat dan kemampuan untuk itu berarti sama dengan menghalangi manusia untuk melakukan perintah syariat. Larangan ini bertentangan dengan ajaran syariat itu sendiri.[47]

c. Menggunakan Takwil.

Penggunaan interpretasi allegoris (takwil) adalah salah hal yang panting dalam integrasi agama dan filsafat Ibn Rushd. Ibn Rushd mendasarkan penggunaan takwil ini pada dua argumen. Pertama, berdasarkan keyakinan bahwa ayat al–Qur'an dapat dipahami oleh masyarakat, sesuai tingkat nalar dan metodenya. Ibn Rushd membagi kemampuan manusia dalam tiga tingkatan. Yaitu, (1) masyarakat awam yang berpikir secara tekstual. (2) masyarakat tingkat menengah yang mampu menggunakan metode dialektis tetapi belum mencapai penalaran filosofis (burhani). (3) kalangan terpelajar yang berpikir secara filosofis (burhani). Ibn Rushd menulis sebagai berikut,

> "Tingkatan berpikir manusia dapat diklasifikasi dalam tiga tingkatan. (1) masyarakat awam yang tidak mampu berpikir rasional. (2) masyarakat menengah yang biasa berpikir dialektis (jadali). (3) orang–orang terpelajar yang mampu berpikir filosofis (burhani)".[48]

Kedua, berdasarkan kenyataan bahwa ayat–ayat yang secara tekstual tampak tidak selaras dengan panalaran rasional, tetapi jika diteliti secara seksama semua unsurnya niscaya ditemukan kesimpulan yang mendukung pentakwilan. Karena itu, Ibn Rushd menegaskan bahwa penggunaan takwil adalah bagian penting untuk menselaraskan antara agama dan filsafat, antara makna tekstual dan makna rasional. Ibn Rushd menyatakan,

---

45 Abu Hamid al–Ghazali, *Tahāfut Al–Falāsifah*, ed. Sulaiman Dunya (Cairo: Dar al–Ma'arif, 1972).

46 Abu Hamid al–Ghazali, "Al–Munqidh Min Al–Ḍalāl," in *Majmû'ah Rasăil* (Beirut: Dar al–Fikr, 1996), 537–85.

47 Ibn Rushd, "Faşl Al–Maqāl Wa Taqrîr Mā Bain Al–Sharî'ah Wa Al–Hikmah Min Al–Ittişāl."

48 Ibn Rushd.

"Kami menyakini bahwa ketika hasil pemikiran filosofis (burhani) berbeda dengan makna tekstual ayat suci, maka teks suci tersebut menjadi terbuka untuk ditakwilkan. Keyakinan ini tidak pernah diragukan dan dipertanyakan oleh para akademisi muslim. Keyakinan ini semakin kuat ketika seseorang mengkaji relasi antara makna rasional dan makna tekstual ayat suci. Ketika makna tekstual ayat berbeda dengan penalaran rasional (burhani), kemudian bagian–bagian dari ayat tersebut dikaji secara menyeluruh, hasilnya justru mendukung makna takwil atau setidaknya mendekatinya".[49]

Penggunaan takwil juga dilakukan dalam relasi agama dan sains. Ibn Rushd menegaskan bahwa sikap syariat terhadap sains ada dua, yaitu menjelaskan atau tidak menyinggung sama sekali. Ketika syariat tidak menyinggung sains berarti keberadaanya sama seperti fenomena yang belum dibicarakan oleh syariat. Fenomena alam yang belum dibicarakan syariat menjadi tanggung jawab saintis untuk melakukan eksplorasi dengan menggunakan metode–metode ilmiah. Sebaliknya, jika syariat menjelaskan fenomena alam, kemungkinannya ada dua, yaitu sama seperti hasil sains atau bertentangan dengannya. Jika sesuai dengan hasil sains berarti tidak ada masalah, tetapi jika bertentangan dengan sains maka kita dapat menselaraskannya dengan cara melakukan interpretasi atas makna tekstualnya atau melakukan takwil.[50]

Bagan 3: Sikap Syariah terhadap Sains.

49 Ibn Rushd.
50 Ibn Rushd.

E. Pembahasan.

Bagian ini mendiskusikan uraian pada bagian hasil di atas. Pertama tentang metode integrasi agama dan filsafat Ibn Rushd. Secara historis, integrasi agama dan filsafat dengan cara menyatukan pada sumber keduanya pernah disampaikan oleh al–Farabi (870–950) dan Ibn Sina (980–1037). Integrasi agama dan filsafat dengan cara menyatukan aspek tujuan pernah disampaikan oleh al–Kindi (806–875) dan Ibn Miskawaih (932–1030). Sementara itu, integrasi agama dan filsafat dengan cara mempertemukan aspek metode sudah disampaikan oleh Ibn Tufail (1105–1185).[51] Metode integrasi Ibn Rushd ini merangkum metode–metode yang sudah ada. Meski demikian, metode Ibn Rushd berbeda dibanding metode tokoh sebelumnya. Setidaknya ada dua perbedaan antara metode Ibn Rushd dibanding sebelumnya. (1) al–Farabi dan Ibn Sina menyatukan agama dan filsafat pada sumber intelek aktif, sedang Ibn Rushd menyatukan pada Tuhan. (2) Ibn Rushd menambahkan aspek ajaran, bahwa berpikir filosofis adalah bagian dari perintah syariat, sedang para tokoh sebelumnya tidak mendiskusikan tema ini.

Konsep kesatuan sumber dari agama dan filsafat Ibn Rushd tersebut memunculkan konsekuensi tertentu. (1) posisi wahyu, akal dan alam berada pada derajat yang sama, tidak ada yang lebih tinggi dibanding lainnya. Wahyu tidak lebih tinggi dibanding alam dan akal. (2) Pada tingkat keilmuan, ilmu keagamaan menjadi sederajat dengan sains dan filsafat. Islamic jurisprudence (fiqh) tidak lebih unggul dibanding ilmu biologi, ilmu tafsir tidak lebih utama dibanding ilmu pertanian, ilmu hadis tidak lebih penting dibanding filsafat.

Konsekuensi tersebut dapat bertentangan dengan pendapat al–Ghazali (1058–1111) dan pemahaman mayoritas masyarakat Islam. Al–Ghazali membagi sumber ilmu menjadi dua, yaitu wahyu dan akal. Wahyu melahirkan ilmu–ilmu keagamaan sedang akal melahirkan ilmu–ilmu rasional. Bagi al–Ghazali, wahyu dan akal sendiri berasal dari sesuatu yang berbeda, dimana wahyu berasal dari Allah sedang akal berasal dari manusia sendiri. Karena itu, ilmu–ilmu keagamaan yang berasal dari wahyu lebih unggul dan lebih utama dibanding ilmu–ilmu rasional yang berasal dari akal.[52] Karena itu, mayoritas masyarakat muslim lebih memperioritaskan ilmu–ilmu keagamaan dibanding ilmu–ilmu non–keagamaan. Pemikiran Ibn Rushd dapat bertabrakan dengan pemahaman tersebut.

---

51 Achmad Khudori Soleh, *Epistemologi Islam Integrasi Agama Filsafat Dan Sains Dalam Perspektif Al–Farabi Dan Ibn Rusyd (Islamic Epistemology: Integration of Religion, Philosophy and Science in Al–Farabi and Ibn Rushd Perspectives)* (Yogyakarta: Ar–Ruzz Media, 2018). 131.

52 Abu Hamid al–Ghazali, *Ihyā Ulûm Al–Dĩn* (Beirut: Dar al–Fikr, 1995). I, 29.

Tentang pemikiran Ibn Rushd bahwa ilmu agama dapat berbagi metode dengan filsafat meniscayakan bahwa agama dan filsafat adalah dua hal yang saling membutuhkan. Dalam proses integrasi, agama dan filsafat harus sama–sama bergerak saling mendekat, bukan agama yang mendekati filsafat atau filsafat mendekati agama. Model gerak saling mendekat ini dapat menjadi solusi atas kekurangan model–model integrasi agama dan sains yang berkembang saat ini seperti integrasi ilmu model Ismail al–Faruqi (1921–1986), dan model integrasi agama dan sains Ian G Barbour (1923–2013). Model integrasi agama dan sains kedua tokoh ini mengindikasikan dua hal. Yaitu, (1) gerak mendekat agama dan sains hanya dari satu sisi kepada sisi yang lain, tidak dari dua sisi sekaligus sehingga tidak menunjukkan integrasi. (2) ada kesan kuat bahwa sains menundukkan keyakinan agama sehingga dapat memunculkan perlawanan dari para tokoh agamawan. John F Haught (b. 1942) dan Nidhal Guessoum (b. 1960) menyatakan bahwa model integrasi Faruqi dan Barbour tersebut tidak memadai untuk model integrasi agama dan sains di masa depan.[53]

Tentang ajaran Ibn Rushd bahwa wahyu memeritahkan berpikir logis. Ajaran ini meniscayakan bahwa mendalami filsafat dan menghasilkan sains adalah bagian dari ajaran agama. Konsep ini dapat mendorong umat Islam untuk mendalami filsafat yang dikecam keras oleh al–Ghazali (1058–1111). Fuad al–Ahwani menyatakan bahwa sejak masa al–Ghazali kajian filsafat tidak berkembang dalam tradisi pemikiran Islam, digantikan oleh gerakan tasawuf dan pemikiran praktis keagamaan.[54]

Selain itu, pemikiran Ibn Rushd tersebut dapat mendorong umat Islam untuk mengembangkan sains yang sejak era renaisans bergeser ke Eropa. Ahmad Hasan dan Donald Hill menjelaskan bahwa sains Islam pernah mendominasi dunia sampai abad 15 M. Setelah itu, sains bergeser ke Eropa dan umat Islam menjadi konsumen sains dan teknologi Eropa.[55] Bersamaan dengan itu, nalar ilmiah menjadi asing dalam tradisi keilmuan Islam. Goessoum menyakan bahwa sebagian besar masyarakat Islam saat ini menghindari system kerja ilmiah, padahal ini adalah cara paling akurat untuk membutikan sesuatu.[56] Konsep Ibn Rushd bahwa berpikir kritis adalah bagian dari ajaran agama dapat mendorong umat Islam untuk mengkaji filsafat dan mengembangkan sains.

53 John F Haught, *Science and Religion: From Conflict to Coversation* (New York: Paulist Press, 1995).; Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*.

54 Fuad Ahwani, "Ibn Rushd," in *A History of Muslim Philosophy*, ed. MM Sharif (New Delhi: Low Price Publication, 1995), 1–3. 544.

55 Ahmad Y. Al–Hasan and Donald R Hill, *Islamic Technology: An Illustrated History* (Cambridge: Unesco and the Press Syndicate of the University of Cambridge, 1986). 61.

56 Guessoum, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. 99.

Kedua, tentang keunggulan integrasi agama dan filsafat Ibn Rushd. Pemikiran Ibn Rushd bahwa syareat adalah perpaduan antara wahyu dan rasional memberikan konsekuensi tertentu. (1) menunjukkan adanya keterikatan antara wahyu dan rasio, sehingga tidak boleh ada pemisahan antara agama dan filsafat, agama dan sains. (2) menunjukan bahwa rasio mempunyai kedudukan yang tinggi, sederajat dengan wahyu. Penghargaan yang tinggi pada rasio ini adalah ciri khas pemikiran Ibn Rushd.

Penghargaan Ibn Rushd yang sangat tinggi pada rasio tersebut mirip dengan pemikiran Ibn Zakaria al–Razi (864–930). Al–Razi adalah filosof muslim sebelum Ibn Rushd yang sangat memuja rasio. Baginya, rasio adalah karunia luar biasa dari Allah. Dengan rasio manusia mampu menentukan yang benar dan salah, mengetahui yang baik dan buruk, memahami yang mulia dan hina. Dengan rasio manusia mampu mengetahui Allah. Jelasnya, rasio adalah parameter kebenaran dan rujukan bagi setiap persoalan. Lebih jauh, dengan rasio manusia tidak lagi memerlukan seorang Nabi untuk mengajarkan wahyu Tuhan. Abdurrahman Badawi (1917–2002) menyatakan bahwa pemikiran al–Razi adalah pemujaan paling berani dan paling tinggi terhadap rasio. Tidak ada orang yang memuji rasio setinggi itu, bahkan orang paling rasional sekalipun.[57] Al–Razi menulis sebagai berikut,

> "Sang Pencipta, Allah Yang Maha Mulia, telah menganugerahkan pada kita akal untuk mencapai kebahagiaan di dunia dan akherat. Akal adalah anugerah paling bermanfaat dan paling agung dari Tuhan".
>
> "Dengan akal kita dapat menangkap sesuatu yang berguna, yang membuat hidup menjadi baik dan menyampaikan kepada tujuan akhir."
>
> "Dengan akal kita dapat memahami segala yang rumit, yang jauh, yang tersebunyi dan tertutupi".
>
> "Dengan akal kita mampu mengenal Sang Pencipta, Dzat paling agung untuk digapai, dan Dzat paling bermanfaat untuk didapatkan".
>
> "Kita tidak boleh merendahkan posisi akal atau menurunkan derajatnya. Kita tidak boleh menjadikan akal sebagai yang dihakimi karena dia adalah hakim. Kita tidak boleh menjadi akal sebagai objek yang ditentukan karena dia adalah subjek yang menentukan. Kita tidak boleh menjadikan akal sebagai pengikut karena dia adalah yang diikuti. Kita harus menjadikan akal sebagai rujukan segala persoalan, menjadikan akal sebagai parameter dan menjadikan akal sebagai pegangan".[58]

57 Badawi, "Muhammad Ibn Zakaria Al–Razi."

58 Razi, "Al–Tibb Al–Ruhânî."

Terakhir, pemikiran Ibn Rushd tentang penggunaan takwil dapat mengesankan bahwa filsafat atau hasil sains bersifat pasti sedang pemahaman terhadap wahyu tidak pasti benar. Peneliti tidak sepakat dengan pemikiran Ibn Rushd tersebut. Peneliti menyatakan bahwa ketidakpastian hasil pemikiran juga berlaku terhadap filsafat dan hasil sains. Thomas Kuhn (1922–1996) menegaskan bahwa system kerja sains sangat berkaitan dengan paradigma, worldview, pendekatan dan metode yang digunakan yang bersifat subjektif.[59] Karena itu, hasil pemikiran filsafat dan sains tidak bersifat pasti.

Berdasarkan hal tersebut, peneliti menyatakan bahwa interpretasi allegoris (ta'wil) harus dilakukan juga kepada hasil sains, bukan hanya kepada ayat suci. Ketika pemahaman agama tidak selaras dengan hasil sains, maka harus dilakukan penafsiran ulang terhadap ayat dan hasil sains. (1) Menafsirkan ulang pemahaman terhadap ayat suci karena sangat mungkin pemahaman kita terhadap wahyu tidak tepat. (2) mengkaji ulang tata kerja sains karena mungkin ada cara kerja sains yang harus diperbaiki. Melakukan tafsir ulang terhadap wahyu dan sains atau filsafat sekaligus ini peneliti sebut dengan istilah gerak double penafsiran.[60]

F. Kesimpulan.

Berdasarkan uraian di atas disampaikan kesimpulan sebagai berikut. Pertama, integrasi agama dan filsafat Ibn Rushd melibatkan tiga aspek dari keduanya, dan tiga penalaran. Hal–hal yang dilibatkan dalam integrasi ibn Rushd ini lebih banyak dibanding integasi al–Kindi (801–873), al–Farabi (872–950) dan Ibn Tufail (1105–1185). Keluasan aspek ini adalah keunggulan integrasi Ibn Rushd. Selain itu, konsep integrasi Ibn Rushd mempunyai tiga kekuatan lain. Yaitu, (1) penempatan rasio pada posisi sangat tinggi sehingga menjadi bagian dari syariat. (2) ajaran bahwa berpikir filosofis adalah bagian dari perintah agama. (3) penggunaan interpretasi allegoris (ta'wil) ketika ada ketidaksesuaian antara ayat suci dengan pemikiran filsafat atau hasil sains.

Kedua, artikel ini memberikan dua sumbangan penting. (1) artikel ini memberi data lebih banyak tentang integrasi agama dan filsafat Ibn Rushd yang selama ini hanya dijelaskan secara parsial. Yaitu, bahwa integrasi agama dan filsafat Ibn Rushd melibatkan enam hal: sumber, metode, dan tujuan, ditambah tiga hal lain yang merupakan kekuatan integrasi agama dan filsafat Ibn Rushd. (2) artikel ini mengkoreksi tulisan López–Farjeat yang menyatakan bahwa

59 Thomas S Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Third (Chicago and London: The University Of Chicago Press, 1996).

60 Soleh, *Integrasi Quantum Agama Dan Sains (Quantum Integration of Religion and Science)*. 170.

integrasi agama dan filsafat Ibn Rushd adalah dengan interpretasi allegoris (ta'wil). Penggunaan takwil hanya salah satu aspek dalam integrasi agama dan filsafat Ibn Rushd.

Ketiga, tulisan ini mensarankan agar pemikiran integrasi agama dan filsafat Ibn Rushd dapat menjadi basis bagi upaya integrasi agama dan sains kontemporer. Nidhal Guessoum menjadikan pemikiran Ibn Rushd sebagai basis bagi integrasi agama dan sains yang dikembangkannya. Selain itu, prinsip kesatuan rasio dan wahyu dari Ibn Rushd yang meniscayakan adanya gerak saling mendekat dari kedua pihak dapat menjadi solusi atas kekurangan dua model integrasi agama dan sains yang ditulis Ian G Barbour.

Daftar Pustaka

Abbasi, Muhammad Umar Riaz et. al. "The Role of Mass Communication & Globalization in Global Islamic Perspective Futuristic and Predictive Study of Modern Muslim World." *Psychology and Education Journal* 58, no. 1 (January 2021): 874–82. https://doi.org/10.17762/pae.v58i1.839.

Abdul–Hamid, Walid Khalid, and Jamie Hacker Hughes. "Integration of Religion and Spirituality Into Trauma Psychotherapy: An Example in Sufism?" *Journal of EMDR Practice and Research* 9, no. 3 (2015): 150–56. https://doi.org/10.1891/1933–3196.9.3.150.

Adams, Dean C., and Michael L. Collyer. "Phylogenetic Comparative Methods and the Evolution of Multivariate Phenotypes." *Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics* 50, no. 1 (November 2019): 405–25. https://doi.org/10.1146/annurev–ecolsys–110218–024555.

Ahwani, Fuad. "Ibn Rushd." In *A History of Muslim Philosophy*, edited by MM Sharif, 1–3. New Delhi: Low Price Publication, 1995.

Al–Hasan, Ahmad Y., and Donald R Hill. *Islamic Technology: An Illustrated History*. Cambridge: Unesco and the Press Syndicate of the University of Cambridge, 1986.

Alejandro, Audrey. "Reflexive Discourse Analysis: A Methodology for the Practice of Reflexivity." *European Journal of International Relations* 27, no. 1 (March 2021): 150–74. https://doi.org/10.1177/1354066120969789.

Annis, Nicole. "The Relationship between Religion and Science: Illustrated through Creationism and Humanism." University of Gävle, 2018. https://www.diva–portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2%3A1284587&dswid=–1349.

Badawi, Abd Rahman. "Muhammad Ibn Zakaria Al–Razi." In *A History of Muslim Philosophy*, edited by MM Sharif, I., 434–49. New Delhi: Low Price Publication, 1995.

Barbour, Ian G. “On Typologies for Relating Science and Religion.” *Zygon®* 37, no. 2 (June 21, 2002): 345–60. https://doi.org/10.1111/0591–2385.00432.

Bekhouche, Abdelkader. “Ibn Rushd in the Context of the Modern Muslim Civilizational Awakening: A Critical & Analytical Study.” *Journal of Al–Tamaddun* 15, no. 2 (December 27, 2020): 197–206. https://doi.org/10.22452/JAT.vol15no2.14.

Chabada, M. “The Relationship between Reason/Philosophy and Faith/Religion in Medieval Philosophy (Averroes, Boethius of Dacia and Thomas Aquinas). Searching for Parallels in Contemporary Approaches.” *Filozofia* 73, no. 4 (2018): 282–93. https://www.scopus.com/inward/record.uri?partnerID=HzOxMe3b&scp=85046339665&origin=inward.

Clayton, Philip. “Perceiving God in the Lawfulness of Nature: Scientific and Religious Reflections.” In *International Conference on Religion and Science I the Post–Colonial World*, edited by Mulyadhi Kartanegara, 18–28. Yogyakarta: CRCS Gajah Mada University and Templeton Foundation, USA, 2003.

Elo, Satu, Maria Kääriäinen, Outi Kanste, Tarja Pölkki, Kati Utriainen, and Helvi Kyngäs. “Qualitative Content Analysis.” *SAGE Open* 4, no. 1 (January 1, 2014): 215824401452263. https://doi.org/10.1177/2158244014522633.

Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Colombia University Press, 2004.

Farabi, Abu Nasr al–. *Ihṣâ Al–Ulūm*. Edited by Ali Bumulham. Cairo: Dar al–Hilal, 1996.

Fraenkel, Carlos. “On the Integration of Islamic and Jewish Thought: An Unknown Project Proposal by Shlomo Pines.” In *Medieval Textual Cultures*, 199–208. De Gruyter, 2016. https://doi.org/10.1515/9783110467307–013.

Ghazali, Abu Hamid al–. “Al–Munqidh Min Al–Ḍalāl.” In *Majmû’ah Rasăil*, 537–85. Beirut: Dar al–Fikr, 1996.

———. *Ihyā Ulûm Al–Dĩn*. Beirut: Dar al–Fikr, 1995.

———. *Tahāfut Al–Falāsifah*. Edited by Sulaiman Dunya. Cairo: Dar al–Ma’arif, 1972.

Gholami, Maryam Shamsaei; Abdollah. “Exploring the Epistemological Tools and Sources of Science and Religion.” *Trends in Pharmaceutical Sciences* 7, no. 2 (2021): 93–104. https://doi.org/10.30476/TIPS.2021.90960.1093.

Guessoum, Nidhal. *Islam’s Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. London: I.B.TaurisandCoLtd, 2011.

Haught, John F. *Science and Religion: From Conflict to Coversation*. New York: Paulist Press, 1995.

Hayes, Josh. *Aristotle and the Arabic Tradition*. Edited by Ahmed Alwishah and Josh Hayes. *Aristotle and the Arabic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. https://doi.org/10.1017/CBO9781316182109.

Henry, Hani M. "Spiritual Energy of Islamic Prayers as a Catalyst for Psychotherapy." *Journal of Religion and Health* 54, no. 2 (April 2015): 387–98. https://doi.org/10.1007/s10943–013–9780–4.

Ibn Rushd, Ahmad. "Al–Kashf an Manahij Al–Adilah Fi Aqaid Al–Millah." In *Falsafah Ibn Rushd*, 45–142. Beirut: Dar al–Afaq, 1978.

———. "Damîmah Al–Mas'alah." In *Falsafah Ibn Rushd*, 39–42. Beirut: Dar al–Afaq, 1978.

———. "Faşl Al–Maqāl Wa Taqrîr Mā Bain Al–Sharî'ah Wa Al–Hikmah Min Al–Ittişāl." In *Falsafah Ibn Rushd*, 13–38. Beirut: Dar al–Afaq, 1978.

———. *Ma Ba'd Al–Tabî'ah (Metaphysics)*. Edited by Charles E Genequand. Leiden: EJ. Brill, 1986.

———. *Tahāfut Al–Tahāfut*. Edited by Sulaiman Dunya. Cairo: Dar al–Ma'arif, 1968.

Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Third. Chicago and London: The University Of Chicago Press, 1996.

López–Farjeat, Luis Xavier. "Razones y Argumentos: Una Relectura Del Fasl Al–Maqal de Averroes." *Estudios de Asia y África* xlix, no. 1 (2014): 99–133.

Malaguti, Francesco. "Philosophical Perspectives on the Relationship Between Religion and Science: Averroes, Maimonides, Thomas Aquinas and Galileo." In *Jewish–Muslim Relations Historical and Contemporary Interactions and Exchanges*, edited by Margaret Rausch, Ednan Aslan, 101–17. Springer Nature Switzerland, 2019. https://doi.org/10.1007/978–3–658–26275–4_7.

Mansouri, Mabrouk. "Averroes: Founding Reason And Rooting Tradition In Islamic Thought." *Al–Qanatir: International Journal of Islamic Studies* 16, no. 3 (2019): 95–117.

May, Laura, Thomas Crisp, and Mehmet Gultekin. "The Intersections of Religion and Science in NSTA–OSTB Biographies." *Children's Literature in Education* 52, no. 4 (August 10, 2021). https://doi.org/10.1007/s10583–021–09460–x.

McPhetres, Jonathon, and Thuy–vy vy T. Nguyen. "Using Findings from the Cognitive Science of Religion to Understand Current Conflicts between Religious and Scientific Ideologies." *Religion, Brain & Behavior* 8,

no. 4 (October 2, 2018): 394–405. https://doi.org/10.1080/2153599X.2017.1326399.

Miskawaih, Ibn Muhammad. *Al–Fauz Al–Ashghar*. Beirut: Dar al–Fikr, n.d.

Musa, Yusuf. *Bain Al–Dîn Wa Al–Falsafah Fî Ra'y Ibn Rushd Wa Falâsifah Al–'Asr Al–Wustâ*. Cairo: Dar al–Ma'arif, n.d.

O'Brien, Timothy L, and Shiri Noy. "Political Identity and Confidence in Science and Religion in the United States." *Sociology of Religion* 81, no. 4 (September 21, 2020): 439–61. https://doi.org/10.1093/socrel/sraa024.

Ogunade Raymond, Olusanya Kayode John. "Interplay Between Religion and Science: Level of Inclusion and Relevance in Religious Studies in Nigeria." In *Encouraging Interdisciplinary Research and Innovation for the Betterment of Humanity*, 356–74. Kabianga: University of Kabianga, 2018.

Razi, Ibn Zakaria al–. "Al–Tibb Al–Ruhânî." In *Rasâil Falsafiyah*, 1–96. Beirut: Dar al–Afaq, 1973.

Rosenthal, Erwin I. J. "AL–DAWWĀNĪ: APPLICATION AND INTEGRATION." In *Political Thought in Medieval Islam*, 210–23. Cambridge University Press, 1958. https://doi.org/10.1017/CBO9780511735332.012.

Rutjens, Bastiaan T., and Jesse L. Preston. "Science and Religion: A Rocky Relationship Shaped by Shared Psychological Functions." In *The Science of Religion, Spirituality, and Existentialism*, edited by Clay Routledge Kenneth E. Vail, 373–85. Elsevier, 2020. https://doi.org/10.1016/B978–0–12–817204–9.00027–5.

Sarrió, Diego R. "The Philosopher as the Heir of the Prophets: Averroes's Islamic Rationalism." *AL–QANTARA* XXXVI, no. 1 (2015): 45–68. https://doi.org/10.3989/alqantara.2015.002.

Shafi'i, Ibn Idris. *Al–Risalah*. Edited by Ahmad Syakir. Cairo: Dar al–Bab al–Halabi, 1940.

Sharma, Subhash. "Quantum Vedanta: Towards a Future Convergence of Science and Spirituality." *SSRN Electronic Journal*, 2018. https://doi.org/10.2139/ssrn.3204710.

Sidiropoulou, Chryssi. "Qur'anic Interpretation and the Problem of Literalism: Ibn Rushd and the Enlightenment Project in the Islamic World." *Religions* 6, no. 3 (September 2015): 1082–1106. https://doi.org/10.3390/rel6031082.

Snyder, Hannah. "Literature Review as a Research Methodology: An Overview and Guidelines." *Journal of Business Research* 104 (November 2019): 333–39. https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2019.07.039.

Soleh, Achmad Khudori. *Epistemologi Islam Integrasi Agama Filsafat Dan Sains Dalam Perspektif Al–Farabi Dan Ibn Rusyd (Islamic Epistemology: Integration of Religion, Philosophy and Science in Al–Farabi and Ibn Rushd Perspectives)*. Yogyakarta: Ar–Ruzz Media, 2018.

———. *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer (Islamic Philosophy from Classical to Contemporary)*. Yogyakarta: Ar–Ruzz Media, 2016.

———. *Integrasi Quantum Agama Dan Sains (Quantum Integration of Religion and Science)*. Edited by Erik Sabti Rahmawati. Malang: UIN Malang Press, 2020.

Sorrell, Katherine, and Elaine Howard Ecklund. "How UK Scientists Legitimize Religion and Science Through Boundary Work." *Sociology of Religion* 80, no. 3 (August 20, 2019): 350–71. https://doi.org/10.1093/socrel/sry047.

Tirosh–Samuelson, Hava. "Judaism and the Dialogue of Religion and Science: A Personal Journey." *Theology and Science* 16, no. 4 (October 2, 2018): 388–414. https://doi.org/10.1080/14746700.2018.1525220.

Turner, Robert G. "Double Checking the Cross–Check Principle." *Journal of the American Academy of Audiology* 14, no. 05 (May 2003): 269–77. https://doi.org/10.1055/s–0040–1715737.

Urvoy, Dominique. *Ibn Rushd (Averroes)*. Edited by Olivia Stewart. London: Routledge, 1991.

Uwaidah, Kamil M. *Al–Kindî Min Falâsifah Al–Masyriq Wa Al–Islâm Fî Al–'Ushûr Al–Wusthâ*. Cairo: Dar al–Kutub, 1993.

———. *Ibn Tufail Failusûf Al–Islâmî Fî Al–'Ushûr Al–Wustâ*. Beirut: Dar al–Kutub, 1993.

Vollmer, Laura Jean. "The Relationality of Religion and Science." University of Groningen., 2017.

Watt, William Montgomery. *The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972.

Zandi, Davoud. "A Comparative Study of the Relationship between the Material Intellect and the Active Intellect from the Perspective of Averroes and Al–Farabi." *Journal of Islamic Studies and Culture* 3, no. 2 (2015): 39–41.

Zarkasyi, Hamid Fahmy, Amal Fathullah Zarkasyi, Tonny Ilham Prayogo, and Rahmat Ardi Nur Rifa Da'i. "IBN RUSHD'S INTELLECTUAL STRATEGIES ON ISLAMIC THEOLOGY." *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 20, no. 1 (February 2020): 19. https://doi.org/10.22373/jiif.v20i1.5786.

Upaya Ibn Rusyd Mempertemukan Agama dan Filsafat*

Salah satu tokoh dalam filsafat Islam yang mempunyai pengaruh besar pada pemikiran filsafat dan keagamaan sesudahnya, termasuk di Eropa pada abad–abad pertengahan, adalah Ibn Rusyd atau Averroes. Pemikiran dan upayanya untuk mempertemukan agama dan filsafat diakui sebagai pemikiran yang luar biasa dan diikuti oleh banyak kalangan. Dalam makalah yang dipresentasikan pada seminar Internasional di Yogyakarta, Philip Clayton, seorang Guru Besar di UCLA, USA dan Principal Investigator pada Science and the Spiritual Quest Project, menulis sebegai berikut:

> "Ibn Rushd (Averroes, 1126–1198), the greatest advocate of Muslim Aristotelianism, forget the greatest alliance between the phylosophical traditional and belief in one God. His system not only "completed" Greek thought in the eyes of theists; it also set the stage for the Scholastic period in Christian theology, which produced the greatest systemic works of phylosohical theology that my own tradition has known.[2]

Tulisan ini menguraikan upaya–upaya yang dilakukan Ibn Rusyd untuk mempertemukan wahyu dan rasio, agama dan filsafat yang dimaksud: dua hal

---

* Achmad Khudori Soleh "Upaya Ibn Rusyd Mempertemukan Agama dan Filsafat" Studia Philosophica et Theologica, Vol. 10 No. 2, Oktober (2010): 238-257. https://doi.org/10.35312/spet.v10i2.89 dan https://ejournal.stftws.ac.id/index.php/spet/article/view/89

2 Philip Clayton, "Perceiving God in the Lawfulnes of Nature: Scientific and Religious Reflections" dalam International Conference on Religion and Science I the Post–Colonial World, (Yogyakarta, CRCS UGM and Templeton Foundation, USA, 2–5 Januari, 2003), 5.

yang oleh sebagian kalangan sering dinilai sebagai sesuatu yang "bertentangan" atau diposisikan secara dikhotomis.

A. Riwayat Hidup

Ibn Rusyd atau *Averroes* dalam bahasa Latin, nama lengkapnya adalah Abu al–Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd, lahir di kota Kordoba, Andalus (Spanyol sekarang), tahun 1126 M. Ia lahir dan besar dalam lingkungan keluarga yang mempunyai tradisi intelektual bagus. Ayahnya seorang hakim (*qâdlî*) sedang kakeknya dari jalur ayah adalah hakim agung (*qâdli al–qudlât*) di Kordoba.[3] Ibn Rusyd sendiri dikenal sebagai orang yang mempunyai minat besar pada keilmuan. Diriwayatkan oleh Ibn Abbar bahwa sejak dewasa Ibn Rusyd tidak pernah absen dari kegiatan penelitian dan membaca kecuali pada malam ayahnya meninggal dan malam pertama perkawinannya.[4] Meski tidak ada data yang lengkap tentang masa kehidupan awal dan belajarnya, namun melihat posisi keluarga dan karya–karya yang dihasilkan, Ibn Rusyd dipastikan mempelajari hampir seluruh disiplin ilmu yang dikenal saat itu, seperti bahasa Arab, hukum Islam, teologi, astronomi dan kedokteran, di samping filsafat yang agaknya dipelajari secara otodidak.[5]

Setelah sekian lama belajar, tahun 1159 M, Ibn Rusyd dipanggil ke Seville oleh gubernur Abu Ya'kub Yusuf untuk membantu reformasi pendidikan di sana.[6] Namun, menjelang tahun 1169 M, ketika terjadi "kebangkitan" filsafat di Andalus yang didorong khalifah Abu Ya'kub Yusuf, ia dibawa dan diperkenalkan Ibn Tufail kepada khalifah. Pada pertemuan tersebut, Ibn Rusyd diberi tugas untuk memberi ulasan dan komentar atas pikiran–pikiran filsafat Aristoteles. Tidak lama kemudian, tahun 1169 M, Ibn Rusyd diangkat sebagai hakim di Seville, suatu kota yang kemudian menjadi ibu kota Andalus. Pengangkatan

---

3 Abbas M. Aqqad, *Ibn Rusyd* (Mesir: Dar al–Ma'arif, tt), 8; M. Imarah, "Muqaddimah" dalam Ibn Rusyd, *Fashl al–Maqâl* (Mesir: Dar al–Ma'arif, tt), 5.

4 Kamil Uwaidah, *Ibn Rusyd al–Andalusi Failusûf al–Arabî wa al–Muslimîn,* (Beirut, Dar al–Kutub, 1991), 25.

5 Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam Sebuah Peta Kronologis,* terj. Zainul Am, (Bandung, Mizan, 2001), 107. Sebagian sumber menyatakan bahwa Ibn Rusyd belajar filsafat pada Ibn Tufail, tetapi menurut penulis, hal tersebut tidak berdasar. Kenyataannya, Ibn Rusyd tidak pernah menyebut Ibn Tufail sebagai gurunya, sedang Ibn Tufail sendiri pernah mengeluhkan kesulitan yang dihadapi Khalifah Abu Ya'kub tentang filsafat kepada Ibn Rusyd. Ibn Tufail berharap ada orang lain yang bisa membantunya. Lihat, Fuad Ahwani, "Ibn Rushd", dalam MM Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, I, (New Delhi, Low Price Publications, 1995), 542. Karena itu, Ibn Rusyd tidak belajar pada Ibn Tufail dan kita tidak mendapati data tentang gurunya. Menurut Uwaidah, Ibn Rusyd telah memahami filsafat Aristoteles sebelum bertemu ibn Tufail. Lihat Kamil Uwaidah, *Ibn Rusyd al–Andalusi,* 27.

6 Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd* (*Averroes*), terj. dari bahasa Prancis ke Inggris oleh Oliovia Stewart, (London, Rouletge, 1991), 55.

tersebut agaknya berkaitan dengan kedekatannya dengan khalifah di samping kemampuannya dalam bidang hukum. Menurut Ibn Abi Usaibiah,[7] Ibn Rusyd sangat mahir dalam bidang hukum dan menjadi satu–satunya pakar dalam soal khilafiyah di zamannya. *Bidâyah al–Mujtahid* (ditulis tahun 1168 M), bukunya yang menguraikan tentang sebab–sebab munculnya perbedaan pendapat dalam hukum (fiqh) dan alasannya masing–masing dinilai sebagai karya terbaik dibidangnya.

Dua tahun bertugas di Seville, Ibn Rusyd kemudian dipromosikan sebagai hakim di Kordoba, yang bertanggung jawab atas sejumlah perjalanan ke Saville dan Marakesy, tahun 1171 M. Karena itu, selama tugas di sini, ia sering melakukan perjalanan dinas ke Marakesy. Tahun 1178 M, Ibn Rusyd beberapa lama berada di Marakesy untuk persoalan pengadilan. Pada tahun berikutnya, tahun 1179 M, ia ditunjuk kedua kalinya sebagai hakim di Seville dan tiga tahun kemudian, tahun 1182 M, diangkat sebagai hakim agung di Kordoba. Beberapa bulan setelah berkonsentrasi pada tugas tersebut, ia pindah ke Marakesy untuk menggantikan Ibn Tufail sebagai penasehat khalifah.[8] Pada tahun 1184 M, ketika Abu Yusuf Ya'kub al–Manshur (1184–1198 M) naik tahta menggantikan saudara laki–lakinya, Ibn Rusyd tetap tinggal di Marakesy, Maroko, mendampingi sang khalifah dan menjadi teman dekatnya.[9] Menurut Urvoy, setelah tinggal di Marakesy inilah Ibn Rusyd benar–benar mencurahkan perhatiannya pada filsafat. Ulasan–ulasan panjangnya (*tafsîr*) atas filsafat Aristoteles kebanyakan ditulis dalam masa–masa itu, sehingga digelari "sang pengulas" (*commentator*) oleh Dante (1265–1321 M) dalam bukunya *Divine Commedia* (Komedi Ketuhanan).[10]

Namun, posisi dan dukungan lembaga kekhalifahan tersebut ternyata tidak berlangsung terus. Akibat tekanan publik yang menguat, nasib Ibn Rusyd berubah drastis. Pada tahun 1195 M, ia dibuang ke Lucena, di kepulauan Atlantik, kemudian buku–bukunya dibakar di depan umum dan ajarannya tentang filsafat serta sains dilarang untuk disebarkan, kecuali kedokteran dan astronomi. Untungnya, hukuman tersebut tidak berlangsung lama. Khalifah segera menarik kembali Ibn Rusyd dan mengembalikan nama baiknya.[11] Pada tahun 1198 M, Ibn Rusyd meninggal di Marakesy pada usia 72 tahun dan jenazahnya di bawa ke Kordoba untuk dimakamkan di sana.[12]

7 Ibn Abi Usaibi'ah, *Uyûn al–Anbâ' fî Thabaqât al–Atibbâ',* III, (Beirut, Dar al–Fikr, tt), 122; Kamil Uwaidah, *Ibn Rusyd al–Andalus,* 24

8 Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd* (*Averroes*), 57 dan 63.

9 *Ibid*; Ibn Abi Usaibiyah, *Uyûn al–Anbâ'*, III, 123.

10 Dominique Urvoy, *ibid*, 63; Fuad Ahwani, "Ibn Rushd", 543.

11 Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam,* 108. Hanna al–Fakhuri, *Târîkh al–Falsafah al–Arâbiyah*, II (Beirut: Dar al–Ma'arif, 1958), 385.

12 Imarah, "Muqaddimah", 7.

B. Kontribusi Ibn Rusyd dalam Keilmuan

Menurut Majid Fakhry, sumbangan Ibn Rusyd dalam bidang filsafat, kedokteran dan teologi sangat besar sehingga hanya bisa disejajarkan dengan sumbangan al–Farabi dan Ibn Sina di Timur.[13] Ernert Renan (1823–1892 M) yang melacak karya–karyanya berhasil mengidentifikasi 78 buah judul buku, meliputi 28 buah dalam bidang filsafat, 20 buah dalam kedokteran, 5 buah dalam teologi, 8 buah dalam hukum, 4 buah dalam astronomi, 2 buah dalam sastra dan 11 buah dalam ilmu–ilmu lain.[14] Namun, para ahli sendiri berbeda pendapat tentang jumlah itu sehingga kita tidak mengetahui secara pasti jumlah yang sesungguhnya. Penulis sendiri menemukan 117 buah karya Ibn Rusyd. Perbedaan data tersebut memang tidak bisa dihindari. Menurut Bayumi, ada dua hal yang menyebabkan perbedaan tersebut. (a) Kebanyakan dari karya Ibn Rusyd telah dibakar pada tahun 1195 M, (b) metode yang dipakai Ibn Rusyd dalam menulis karyanya yang berbeda, yaitu pertama–tama menulis ringkasan pendek (*jamî*' berupa *maqâlah*), kemudian ulasan sedang (*talkhîsh*) dan terakhir komentar panjang (*tafsîr*). Sebagian para peneliti menjadikan satu sedang lainya memisahkannya secara sendiri–sendiri sehingga terjadi perbedaan pendapat, s.[15]

Semua karya asli Ibn Rusyd ditulis dalam bahasa Arab. Namun, akibat pernah ada pelarangan dan pembakaran, kebanyakan karya yang sampai kepada kita hanya dalam bentuk terjemahan bahasa Ibrani dan Latin.[16] Karya–karya tersebut secara garis besar bisa diklasifikasikan dalam beberapa tema. *Pertama*, karya–karya logika (*manthiq*). Dalam bidang ini, Ibn Rusyd menulis uraian atas *Organon* Aristoteles secara lengkap, meliputi Kategori (*al–maqûlât*), Hermeneutika (*al–Ibârah*), Analitika Prior (*al–qiyâs*), Analitika Posterior (*al–burhân*), Topika (*al–jadal*), Sofistika (*al–mughallithah*), Retorika (*al–khithâbah*), dan Puisi (*al–syi'r*).[17] Menurut Fakhry, Ibn Rusyd telah menulis uraian atas seluruh karya Aristoteles kecuali *Politics*, dan masing–masing diuraikan rangkap tiga, yakni uraian pendek (*jamî'*), menengah (*talkhîsh*) dan panjang (*tafsîr*).[18] Ulasan–ulasan Ibn Rusyd atas *Organon* tersebut telah

13 Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam,* 108.

14 Ernest Renan, *Ibn Rusyd wa al–Rusydiyah*, terj. dari bahasa Prancis ke Arab oleh Adil Zu'atir (Kairo: Isa Babi al–Halabi, 1957), 79–93.

15 Abd al–Mukti Bayumi, *Al–Falsafah al–Islâmiyah min al–Masyriq ilâ al–Maghrib.* III, (Kairo, Dar al–Thaba'ah, 1991), 278.

16 Kamil Uwaidah, *Ibn Rusyd al–Andalusi,* 127; Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam,* 116.

17 Sulaiman Dunya, "Muqaddimah", dalam Ibn Rusyd, *Tahâfut al–Tahâfut*, I, (Mesir, Dar al–Fikr, tt), 14–16; Bayumi, *Al–Falsafah al–Islâmiyah,* 282.

18 Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam,* 108. Buku Politik Aristoteles ini tertinggal, bahkan tanpa diketahui alasannya tidak diterjemahkan ke dalam bahasa Arab hingga masa modern. Selain itu, Ibn Rusyd masih menulis buku–buku lain tentang logika dan definisi. Tentang buku–buku ini,

diterjemahkan ke dalam bahasa Ibrani maupun Latin pada pertengahan abad 13 M. Ya'kub Abamawi, seorang Yahudi, menterjemahkan seluruh uraian Ibn Rusyd bidang ini tahun 1230 M. di Napoli. Hermannus Contractus (w. 1272 M) dari Jerman menterjemahkan *Syarh alâ Kitâb al–Syi'r li Aristhûthâlîs* karya Ibn Rusyd tahun 1240 M.[19]

Jasa besar Ibn Rusyd dalam bidang ini, seperti dituturkan Urvoy, adalah, (1) bahwa ia mampu membersihkan tafsiran–tafsiran sebelumnya yang tidak terkait dengan kondisi sosial budaya Yunani untuk kemudian menjelaskannya agar bisa dihasilkan interpretasi yang benar.[20] (2) Memberikan "doktrin baru" bahwa logika bukan hanya sumber sains yang bicara benar–salah seperti yang diyakini al–Farabi melainkan harus berkaitan dengan realitas empirik. Logika bukan bidang yang berdiri sendiri tetapi harus berkaitan dengan persoalan empirik dan hanya berguna untuk menjelaskannya.[21] Menurut Husein Nasr, prinsip–prinsip inilah bersama karya–karyanya tentang fisika–yang telah diterjemahkan lebih dahulu—yang telah mendorong lahirnya aliran empirisme dan membantu proses sekularisasi alam di Eropa.[22]

Kedua, karya–karya fisika (*thabî'iyât*) atau filsafat kealaman. Beberapa karya Ibn Rusyd dalam bidang ini memberi banyak pengaruh pada perkembangan keilmuan Eropa di kemudian hari. Antara lain, *Talkhîsh Kitâb al–Thabî'î lî Aristhûthâlîs* (Uraian Fisika Aristotelels), *Syarh Kitâb al–Samâ' wa al–Alam li Aristhûthâlis* (Uraian atas Langit dan Jagat Raya Aristoteles) dan *Talkhîsh Kitâb al–Kaun wa al–Fasâd li Aristhûthâlîs* (Uraian tentang Eksistensi dan Kerusakan menurut Aristoteles).[23] Tahun 1230 M, Michael Scot menterjemahkan karya–karya fisika tersebut sebagai hadiah kepada Raja Frederik II di Roma, dan pada waktu berikutnya, Roger Bacon (1214–1292 M) menggunakan prinsip–prinsip logika dan fisika di atas sebagai dasar penelitian–penelitian empiriknya.[24] Thomas Hobbes (1588–1679 M) mengembangkan

---

lihat Bayumi, *Al–Falsafah al–Islâmiyah,* 281; Sulaiman Dunya, "Muqaddimah", 14–16.

19 Mahmud Qasim, *Falsafah Ibn Rusyd wa Atsâruhâ fî al–Tafkîr al–Gharbî* (Kortum: Jami'ah Umm Durban, 1968), 27; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, (London, Longmann, 1983), 275. Kitab Ibn Rusyd ini ditulis tahun 1174 M.

20 Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd* (*Averroes*), 100. Usaha ini mirip dengan metode hermenutika yang dikembangkan di masa sekarang.

21 *Ibid*, 151–2.

22 Husein Nasr, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis*, terj. Suharsono (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 56.

23 Bayumi, *Al–Falsafah al–Islâmiyah,* 282; Sulaiman Dunya, "Muqaddimah", 14–16. *Talkhîsh Kitâb al–Thabî'î lî Aristhûthâlîs* ditulis tahun 1170 M, *Syarh Kitâb al–Samâ' wa al–Alam* tahun 1170 M dan *Talkhîsh Kitâb al–Kaum wa al–Fasâd* tahun 1171 M).

24 Mahmud Qasim, *Falsafah Ibn Rusyd,* 24–5. Lihat juga Henry S Lucas, *Sejarah Peradaban Barat Abad Pertengahan*, terj. Budiawan (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993), 199–200.

usaha penelitian empirik Bacon tersebut, diikuti David Hume (1711–1776 M), kemudian August Come (1798–1857 M).[25]

Selain itu, Ibn Rusyd juga menulis beberapa buku, antara lain, *Syarh Kitâb al–Hayawân li Aristhûthâlis* (Uraian tentang Binatang karya Aristoteles), *Syarh Kitâb al–Istiqsât li Jâlînûs* (Uraian buku Istiqsat karya Galen), *Mukhtashar al–Majasthî* (Uraian Almagest Porphiry) dan *Talkhîsh Kitâb al–Qawiy al–Thabî'î lî Jâlînûs* (Uraian tentang Potensi Alamiah Galen).[26]

Ketiga, karya–karya metafisika (*mâ ba'd al–thabî'ah*). Ibn Rusyd menulis sejumlah uraian dalam bidang ini, antara lain, *Syarh Kitâb Mâ Ba'd al–Thabî'ah li Aristhûthâlîs* (Uraian Metafisika Aristoteles), *Maqâlah fî 'Ilm al–Nafs* (Ilmu Jiwa), *Syarh Kitâb al–Nafs li Aristhû* (Uraian tentang Jiwa karya Aristoteles), *Maqâlah fî al–'Aql* (Tentang Intelek), *Maqâlah fî Ittishâl al–Aql al–Mufâriq bi al–Insân* (Hubungan Intelek Terpisah dengan Manusia), *Syarh Maqâlah al–Iskandar fî al–Aql* (Uraian Konsep Intelek Aleksander Aprodisias), *Mas'alah fî al–Zamân* (Persoalan Waktu) dan *Talkhîsh al–Ilâhiyât li Niqulaus* (Uraian Ketuhanan Nicolaus).[27] Uraian–uraian Ibn Rusyd tentang jiwa (*al–nafs*) telah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin oleh Scot pada tahun 1230 M.[28]

Keempat, karya–karya teologi (*ilm al–kalâm*). Ibn Rusyd banyak menulis dalam bidang ini. Yang terpenting adalah *Kitâb al–Kasyf 'an Manâhij al–Adillah fî Aqâid al–Millah* (Metode Pembuktian dalam Teologi Agama), *Kitâb Fashl al–Maqâl fîmâ bain al–Hikmah wa al–Syarî'ah min al–Ittishâl* (Mempertemukan Filsafat dan Syareat) dan *Tahâfut al–Tahâfut* (Kerancuan Buku Tahafut al–Ghazali).[29] Ketiga kitab ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Ibrani dan Latin oleh, antara lain, Ibrahim ibn Daud (w. 1180 M), Girardo Gremono (w. 1187 M), Moses ibn Tibbon (w. 1283 M), Michael Scot (w. 1232 M), Hermannus Contractus (w. 1272 M), Jacob ben Abba Mari, Simeon Anatoli, Solomon ben Joseph, Zerachia ben Isaac, Joseph ben Machis dan Kalonymus ben Kalonymus (w. 1328 M).[30]

Musa ibn Maimun (1135–1204 M) atau Moses Maimonides, seorang teolog–filosof Yahudi, dalam karya utamanya, *Guide of the Perplexed*, menggunakan

25 Abdullah Shidiq, *Islam dan Filsafat* (Jakarta: Triputra Masa, 1984), 133–134.

26 Bayumi, *Al–Falsafah al–Islâmiyah,* 282; Sulaiman Dunya, "Muqaddimah", 14–16.

27 Bayumi, *ibid*; Sulaiman Dunya, *ibid*. *Syarh Kitâb Mâ Ba'd al–Thabî'î* ditulis tahun 1174 M, sedang *Syarh Kitab al–Nafs* tahun 1181 M.

28 Mahmud Qasim, *Falsafah Ibn Rusyd,* 24.

29 Bayumi, *Al–Falsafah al–Islâmiyah,* 282; Sulaiman Dunya, "Muqaddimah", 14–16. Ketiga kitab ini ditulis tahun 1180 M.

30 Anwar Chejne, *Muslim Spain Its History and Culture*, (Minneapolis, University of Minneapolis Press, 1974), 332; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 275; Ibrahim Madkur, *Fî Falsafah al–Islâmiyah*, II, (Mesir, Dar al–Ma'arif, tt), 167.

pendekatan Ibn Rusyd dalam kitab–kitab tersebut untuk menjelaskan persoalan antara makna eksoteris dan esoteris Bibel. Begitu pula yang dilakukan Levi ben Gershon (Gersonides) (1288–1344 M), seorang teolog–filosof dan ahli matematika Yahudi ketika berusaha mendamaikan antara kebenaran agama dengan kebenaran itu sendiri.[31]

Dalam tradisi Kristen, pikiran–pikiran Ibn Rusyd di atas diterima oleh geraja ordo Dominican, seperti Albertus Magnus (1206–1280 M), Thomas Aquinas (1226–1274 M), Ramon Marti (1230–1285 M) dan Ramon Lull (1232–1316 M). Kelompok ini, khususnya Aquinas, mengambil gagasan Ibn Rusyd di atas untuk menyerang kelompok "Averroesme Latin" seperti Siger Brabant (1235–1282 M) yang dianggap telah kufur.[32] Pada abad ke XIII M ini, di Eropa, pemikiran Ibn Rusyd telah menjadi "sumber" sekaligus "korban" permusuhan besar di kalangan gejera. Kelompok Brabant, berdasarkan kajian–kajiannya atas filsafat Ibn Rusyd hasil terjemahan Latin mengajarkan, antara lain, apa yang disebut sebagai "kebenaran ganda". Yaitu, bahwa kesimpulan–kesimpulan akal budi murni dapat berbenturan dengan kebenaran wahyu dan keduanya harus diterima. Kelompok Aquinas, berdasarkan karya–karya teologis Ibn Rusyd di atas, menolak ajaran Brabant. Sebab, ajaran ini, jika diikuti secara logis, akan mengantar kepada kehancuran agama. Berdasarkan hal itu, tahun 1277 M, sejumlah besar karya Ibn Rusyd dibakar di gerbang Universitas Sorbone, Paris. Ini mengingatkan kita atas pembakaran buku–bukunya di Kordoba, tahun 1195 M.[33]

Kelima, karya hukum (*fiqh*). Karya Ibn Rusyd dalam bidang ini sekaligus yang terkenal adalah *Kitâb Bidâyah al–Mujtahid wa Nihâyah al–Muqtashid* (Permulaan Mujtahid dan Puncak Muqtashid) di samping karya kecil, *Mukhtashar Kitâb al–Mustasfâ li al–Ghazâli* (Ringkasan Mustashfa al–Ghazali). Nilai penting *Bidâyah* ini (ditulis tahun 1168 M) adalah penggambarannya atas perkembangan yang pesat semisal penerapan motodologi *ushûl al–fiqh*–sebagai hermeneutik maupun dasar rujukan—terhadap keseluruhan bangunan fiqh Sunni. Selain itu, pendekatan rasionalitasnya telah memberikan pengetahuan baru atas konsep *maqâshid al–syarî'ah* di kalangan pengikut madzhab Maliki dan Zhahiri yang kurang sentuhan logika.[34] Ibn Abi Usaibiah menilai kitab *Bidâyah* sebagai karya terbaik di bidangnya.[35]

31 Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd* (*Averroes*), 200–206; Anwar Chejne, *Muslim Spain*, 332–3.

32 Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd* (*Averroes*), 208–214; Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972), 102.

33 Watt, *ibid*, 102–3; Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam,* 116; Mahmud Qasim, *Falsafah Ibn Rusyd,* 14.

34 Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd* (*Averroes*), 109.

35 Ibn Abi Usaibi'ah, *Uyûn al–Anbâ'*, III, 122; Kamil Uwaidah, *Ibn Rusyd al–Andalusi,* 24.

Keenam, karya–karya astronomi. Ibn Rusyd menulis beberapa buku dalam bidang ini, antara lain, *Talkhîsh al–Atsâr al–Alawiyah li Aristhûthâlîs* (Uraian Meteorologi Aristoteles), *Maqâlah fî Jirm al–Samâwî* (Benda–benda Langit) dan *Maqâlah fî Harakah al–Falak* (Gerak Langit).[36] Uraian pendek kedua buku terakhir ditulis tahun 1159 M, komentar menengah ditulis tahun 1171 M, sedang komentar panjang tahun 1188 M. Semua kitab tersebut telah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin oleh Scot, tahun 1217 M. Dalam karya–karya itu, Ibn Rusyd menjelaskan segala fenomena langit yang menakjubkan, bersama segala variasi perbedaan kecepatan, dengan teori gerak *helicoidal* (*harakah al–laulabiyah*) atau gerak *siput* (*harakah al–halazuniyah*). Menurut Urvoy, teori ini masih dipakai di Eropa hingga abad ke–16 M oleh para fisikawan Aristotelian, seperti William Ouvergne dan Robert Grosseteste.[37]

Itulah beberapa karya utama dan pengaruh pemikiran Ibn Rusyd pada perkembangan keilmuan sesudahnya. Di Eropa Barat, sebelum akhir abad XII M., karya–karya Ibn Rusyd telah menjadi kajian para sarjana Yahudi sedemikian rupa sehingga, menurut Renan sebagaimana dikutip Fakhry, budaya filosofis mereka menjadi "tidak lebih dari sebuah refleksi kebudayaan Muslim (Averroeisme) (*nothing but a reflection of muslim culture*).[38] Dari sini kemudian melebar kepada para sarjana Kristen, seperti tokoh–tokoh yang telah disebutkan di atas. Sesudah itu, karya–karya dan pemikiran Ibn Rusyd telah menjadi bagian dari warisan dan tradisi pemikiran filsafat di Eropa. Karena itu, menurut Fakhry, sumbangan Ibn Rusyd dalam filsafat dan sains hanya dapat disejajarkan dengan sumbangan al–Farabi dan Ibn Sina, dua pesaingnya di Timur. Meski demikian, Ibn Rusyd masih mengungguli keduanya dalam tiga masalah fundamental: (1) kemahirannya dalam menguraikan dan menafsirkan pemikiran Aristoteles, (2) kontribusinya pada bidang yurisprudensi (*fiqh*), (3) sumbangannya pada bidang teologi.[39]

Meski demikian, pemikiran–pemikiran filsafat Ibn Rusyd tersebut ternyata tidak berkembang dan bahkan kurang dikenal di kalangan masyarakat Muslim sendiri. Menurut Fuad Ahwani, setidaknya ada dua hal yang menyebabkan demikian.[40] *Pertama*, karya–karya Ibn Rusyd diterjemahkan ke dalam bahasa Latin, diedarkan dan dikembangkan, sedang teksnya yang asli berbahasa Arab justru dibakar dan dilarang terbit karena semangat anti filsafat dan filosof. *Kedua*, Eropa pada masa renaissance dapat dengan mudah menerima filsafat dan metode

36 Bayumi, *Al–Falsafah al–Islâmiyah,* 282; Sulaiman Dunya, "Muqaddimah", 14–16.

37 Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd* (*Averroes*), 72–4.

38 Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 274.

39 Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam,* 108.

40 Fuad Ahwani, "Ibn Rushd", 544.

ilmiah seperti yang dianut Ibn Rusyd sementara di Timur (Islam) sains dan filsafat justru dikorbankan demi berkembangnya gerak mistik dan praktis keagamaan.

C. Wahyu dan Realitas Sebagai Sumber Pengetahuan

Ibn Rusyd mendefinisikan ilmu sebagai pengenalan tentang objek dengan sebab dan prinsip–prisip yang melingkupinya.[41] Objek–objek pengetahuan ini sendiri terdiri atas dua macam: objek–objek inderawi (*mudrak bi al–ḫawâs*) dan objek–objek rasional (*mudrak bi al–'aql*). Objek inderawi adalah benda–benda yang berdiri sendiri atau bentuk–bentuk lahir yang ditunjukkan oleh benda–benda tersebut, sedang objek–objek rasional adalah substansi dari objek–objek inderawi, yaitu esensi dan bentuk–bentuknya.[42] Dua macam bentuk objek ini, masing–masing melahirkan disiplin ilmu yang berbeda dan setiap disiplin keilmuan memang harus sesuai dengan objek kajiannya.[43] Objek–objek inderawi melahirkan ilmu fisika atau sains sedang objek–objek rasional memunculkan filsafat (*ḫikmah*). Bentuk–bentuk pengetahuan manusia (sains dan filsafat) tidak dapat lepas dari dua macam bentuk objek tersebut.[44]

Karena itu, dalam *Dlamîmah*, Ibn Rusyd secara tegas menyatakan bahwa *dua bentuk wujud objek itulah sumber pengetahuan manusia*.[45] Pernyataan ini sekaligus dimaksudkan untuk membedakan antara ilmu Tuhan dengan pengetahuan manusia. Menurut Ibn Rusyd, pengetahuan Tuhan sangat berbeda dengan pengetahuan manusia meski sama–sama berkaitan dengan suatu objek. Perbedaannya terletak pada kenyataan bahwa pengetahuan manusia didasarkan atas pengamatan dan penelitiannya pada wujud objek, material maupun rasional, sehingga dianggap temporal (*ḫudûts*), sementara pengetahuan Tuhan justru menjadi penyebab dari munculnya wujud–wujud objek sehingga bersifat *qadîm*.[46]

Selain berdasarkan atas realitas–realitas wujud, konsep pengetahuan Ibn Rusyd juga didasarkan atas sumber lain. Menurut Ibn Rusyd, realitas–realitas wujud yang ada dalam semesta ini tidak semuanya dapat ditangkap oleh rasio dan rasio manusia sendiri mempunyai kelemahan–kelemahan dan keterbatasan–keterbatasan. Misalnya, soal kebaikan dan keselamatan di akhirat. Apa ukurannya? Benarkah bahwa kebaikan akan membawa keselamatan?

---

41 Ibn Rusyd, "Al–Kasyf 'an Manâhij al–Adillah fî 'Aqaid al–Millah" dalam *Falsafah Ibn Rusyd*, (Beirut, Dar al–Afaq, 1978), 127. Selanjutnya disebut *Manâhij*.

42 Ibn Rusyd, *Tahâfut al–Tahâfut*, II, 558 & 958.

43 *Ibid*, 691; Ibn Rusyd, *Manâhij al–Adillah*, 71.

44 Ibn Rusyd, *Manâhij al–Adillah*, 127–8.

45 Ibn Rusyd, *Dlamîmah al–Mas'alah*, 41. Lihat juga M. Imarah, *Al–Mâdiyyah wa al–Mitsâliyyah fî Falsafah Ibn Rusyd* (Mesir: Dar al–Ma'arif, tt), 87.

46 Ibn Rusyd, *ibid.*

Bagaimana menentukan prinsip yang paling tepat untuk kehidupan manusia di antara prinsip–prinsip yang banyak dan beragam yang ditemukan dari analisa realitas–realitas wujud? Di sini, menurut Ibn Rusyd, diperlukan sumber lain yang tidak berasal dari realitas. Sumber yang dimaksud adalah inspirasi dari langit atau wahyu (*wahy*). Dalam *Manâhij* ia menulis,

> "Pengetahuan tentang kebahagiaan dan keselamatan menggiring pada pengetahuan tentang jiwa dan esensinya. Namun, benarkah jiwa akan merasakan kebahagiaan dan keselamatan ukhrawi? Jika benar, apa kriterianya? Selain itu, apa yang digunakan untuk membuktikan bahwa kebaikan (tindakan baik) akan membawa kepada kebahagiaan? Bagaimana dan kapan kriteria–kriteria tersebut diterapkan? Begitu pula tentang baik dan buruk. Untunglah semua itu dapat kita jumpai ketentuannya dalam syariat, dan semua itu tidak dapat dijelaskan kecuali dengan wahyu. Paling tidak, informasi wahyu lebih unggul...... semua ini, secara lebih luas, tidak dapat diketahui lewat ilmu (*'ilm*), teknologi (*shinâ'ah*) atau filsafat (*hikmah*)".[47]

Dengan demikian, sumber pengetahuan dalam perspektif Ibn Rusyd terdiri atas dua macam: realitas–realitas wujud dan wahyu. Dua bentuk sumber ini masing–masing melahirkan disiplin ilmu yang berbeda; realitas wujud melahirkan ilmu dan filsafat sedang wahyu memunculkan ilmu–ilmu keagamaan (*'ulûm al–syar'iyyah*). Meski demikian, menurut Ibn Rusyd, dua macam sumber pengetahuan tersebut tidak bertentangan melainkan selaras dan berkaitan, karena keduanya adalah benar dan mengajak kepada kebenaran. Kebenaran yang satu tidak mungkin bertentangan dengan kebenaran yang lain.[48]

Hubungan yang selaras antara wahyu dan rasio di atas, dapat dilihat juga pada posisi penting rasio dalam wahyu. Menurutnya, rasio mempunyai peran besar dalam proses pemahaman terhadap wahyu seperti juga yang terjadi dalam proses pemahaman terhadap realitas. Yaitu, ia bertindak sebagai sarana untuk menggali ajaran–ajaran dan prinsip–prinsipnya lewat metode tafsir atau takwil,[49] sehingga terjadi rasionalitas dalam ilmu–ilmu keagamaan. Namun, berbeda dengan rasionalitas sains dan filsafat yang didasarkan atas prinsip–prinsip kausalitas alam, rasionalitas ilmu–ilmu keagamaan didasarkan atas maksud dan tujuan sang legislator (*maqâshid al–syar'î*), yaitu untuk mendorong kepada kebenaran dan kebajikan. Maksud dan tujuan dalam syariat agama tersebut sejalan dengan tujuan yang terkandung dalam prinsip–prinsip

47 Ibn Rusyd, *Manâhij al–Adillah*, 117.

48 Ibn Ruyd, "Fashl al–Maqâl" dalam *Falsafah Ibn Rusyd*, (Beirut, Dar al–Afaq, 1978), 19. Selanjutnya disebut *Fashl al–Maqal*.

49 *Ibid*, 20.

kausalitas semesta, yaitu demi terlaksananya tatanan kehidupan yang teratur dan harmonis.[50] Doktrin dua sumber pengetahuan ini merupakan salah satu upaya Ibn Rusyd untuk menyelaraskan antara wahyu dan rasio, antara agama dan filsafat.

D. Wahyu Memerintahkan Rasionalitas

Ibn Rusyd memaknai wahyu lebih sebagai *hikmah* (kebijaksanaan) yang diartikan sebagai "pengetahuan tertinggi tentang eksistensi–eksistensi spiritual" (*al–ma'rifah bi al–asbâb al–ghâibah*).[51] Melalui hikmah ini seorang nabi mampu mengetahui kebahagiaan hakiki yang berkaitan dengan kehidupan di akherat atau kehidupan sesudah mati. Karena itu, Ibn Rusyd menyatakan bahwa orang yang menerima wahyu (nabi) berarti telah menerima *hikmah,* sehingga seorang nabi berarti adalah seorang ahli hikmah yang sesungguhnya, tapi orang yang ahli hikmah (*hakîm*) belum tentu seorang nabi.[52]

Berdasarkan hal itu kemudian diturunkan undang–undang (*syarî'ah*) atau kebijaksanaan–kebijaksanaan praktis kepada manusia demi tercapainya kebahagiaan yang dimaksud. Karena itu, menurut Ibn Rusyd, materi ajaran syariat adalah ajaran–ajaran yang dapat menyampaikan kepada tujuan tersebut yang terdiri atas dua hal, yaitu ajaran tentang ilmu yang benar (*al–'ilm al–haq*) dan ajaran tentang perbuatan yang benar (*al–'amal al–haq*). Ilmu yang benar adalah pengetahuan yang mengenalkan manusia kepada Allah swt sebagai Dzat yang Maha Suci dan Maha Tinggi, mengenalkan kepada segala bentuk realitas wujud sebagaimana adanya terutama wujud–wujud mulia yang bersifat metafisik, dan mengenalkan pada pahala dan siksa di akhirat. Adapun perbuatan yang benar adalah perbuatan yang membawa kepada kebahagiaan dan menjauhkan dari penderitaan. Perbuatan–perbuatan yang benar ini sendiri terbagi dua: (1) perbuatan–perbuatan lahir yang bersifat fisik sebagaimana yang tercantum dalam aturan–aturan hukum fiqh (*yurisprudensi*), (2) perbuatan–perbuatan yang bersifat psikhis dan spiritual, seperti rasa syukur, sabar dan bentuk–bentuk moral etika lainnya yang diajarkan syariat yang kemudian dikenal dengan perilaku zuhud.[53]

Namun, yang menarik dari konsep Ibn Rusyd dan berbeda dari pemikir lain adalah bahwa menurut Ibn Rusyd, isi *syarî'ah* itu sendiri sebenarnya

50 *Ibid*, 31.
51 Ibn Rusyd, *Manâhij*, 128. Definisi ini merupakan kebalikan dari istilah ilmu (*al–'ilm*) yang diartikan sebagai pengetahuan tertinggi tentang eksistensi–eksistensi material.
52 Ibn Rusyd, *Tahâfut al–Tahâfut*, II, ed. Sulaiman Dunya (Mesir: Dar al–Maarif, tt), 868.
53 Ibn Rusyd, *Fashl al–Maqâl*, 31. Ibn Rusyd menyebut ilmu tentang masalah perilaku lahir tersebut sebagai fiqh (*yurisprudensi*) dan menyebut ilmu tentang perilaku psikis dengan *zuhud*.

tidak hanya dapat diturunkan dari wahyu tetapi juga bisa dari intelek, meski Ibn Rusyd mengakui bahwa tingkatannya di bawah syariat dari wahyu. Tingkat yang paling unggul adalah syariah yang diturunkan dari wahyu yang disertai intelek. Dalam *Tahâfut,* dia menulis:

> "Pada prinsipnya, setiap *syari'ah* didasarkan atas wahyu dan intelek menyertainya (*yukhâlituhâ*). Akan tetapi, bisa juga dimungkinkan adanya sebuah syariah dari intelek belaka. Hanya saja, nilai dan kualitasnya berkurang dibanding syariat yang didasarkan atas wahyu dan intelek sekaligus". [54]

Dengan pernyataan di atas, yaitu bahwa syariat yang paling unggul adalah yang berasal dari wahyu dan intelek sekaligus, Ibn Rusyd berusaha untuk mengangkat dan menempatkan intelek (rasio) di samping wahyu, sehingga penalaran rasional tidak tersingkirkan dari wahyu sekaligus juga tidak bertentangan dengan syariat. Pernyataan tersebut tampak jelas jika kita membaca *Fashl al–Maqâl*. Dalam kitab ini, Ibn Rusyd secara jelas dan tegas menyatakan bahwa penalaran rasional tidak mungkin bertentangan dengan wahyu. Hal ini, menurutnya, dapat terjadi karena penalaran rasional sesungguhnya bukanlah sesuatu yang di luar ajaran syariat melainkan justru perintah syariat. Sangat banyak teks–teks wahyu yang mewajibkan kita untuk melakukan *nadzar* (penelitian) secara rasional terhadap semua bentuk realitas untuk kemudian mengambil pelajaran darinya.[55] Jika demikian, yaitu jika syariat diyakini benar adanya dan kenyataannya ia memerintahkan pada penalaran rasional yang akan menggiring kepada pengetahuan yang benar juga, maka penalaran rasional tidak mungkin bertentangan dengan syariat. Kebenaran yang satu tidak mungkin bertentangan dengan kebenaran lainnya, sebaliknya justru saling mendukung. Dia menulis:

> "Jika syariat–syariat ini benar (*haq*) dan mengajak kepada penalaran yang menyampaikan kepada pengetahuan yang benar (*ma'rifah al–haq*), maka kita tahu pasti bahwa penalaran *burhânî* (filosofis) tidak mungkin bertentangan dengan apa yang disampaikan oleh syariat. Kebenaran yang satu tidak akan bertentangan dengan kebenaran lainnya, tetapi justru saling mendukung dan mempersaksikan (*yusyhidulah*)".[56]

Karena itu, Ibn Rusyd menolak keras pendapat al–Ghazali dan orang–orang yang melarang belajar filsafat dan pemikiran rasional dengan alasan hasilnya

---

54 Ibn Rusyd, *Tahâfut*, II, 869.

55 Ibn Rusyd, *Fashl al–Maqâl*, 14.

56 *Ibid*, 19.

akan bertentangan dengan syariat atau karena adanya kasus–kasus yang memunculkan penyimpangan. Menurutnya, penalaran rasional yang dilakukan secara sungguh–sungguh dan mendalam tidak mungkin menghasilkan sesuatu yang bertentangan dengan ajaran wahyu. Adapun adanya penyimpangan yang terjadi pada beberapa orang hanyalah bersifat kasuistis sehingga tidak dapat digeneralisir. Karena itu, larangan terhadap orang–orang yang memang mempunyai bakat dan kemampuan untuk menguasai filsafat dan penalaran rasional berarti sama dengan menghalangi manusia untuk melakukan perintah syariat. Ini bertentangan dengan ajaran syariat itu sendiri.[57]

Berdasarkan pemahaman tersebut, Ibn Rusyd kemudian menyatakan bahwa ajaran–ajaran syariat sesuai dan dapat didekati lewat berbagai metode sesuai dengan tingkat pemahaman dan intelektualitas masyarakat. Berkaitan dengan hal ini, ada tiga metode dan tingkat kemampuan manusia yang disebutkan Ibn Rusyd. Pertama, kalangan awam, yaitu masyarakat kebanyakan yang biasa berpikir secara tektual–retoris (*khathabi*) dan sama sekali tidak menggunakan takwil. Mereka memahami makna dan ajaran teks melulu berdasarkan makna tersurat secara zhahir. Kedua, masyarakat kelas menengah, yaitu kalangan pemikir yang menggunakan penalaran dialektis (*jadâlî*). Ketiga, kelompok kecil masyarakat, yaitu kelompok filosof yang mampu berpikir secara *burhânî* (demonstratif).[58] Hanya saja, metode yang sering digunakan oleh syariat sendiri adalah metode–metode yang secara umum menjadi milik bersama kelompok besar manusia, karena tujuannya memang memberikan perhatian kepada kelompok mayoritas masyarakat. Ini wajar dan logis. Meski demikian, syariat tidak sedikit pun meninggalkan bagian untuk kalangan sedikit yang berpikir rasional filosofis.[59]

Bagian yang diberikan syariat kepada kalangan yang sedikit tersebut, yaitu kalangan yang berpikir rasional–filosofis, memiliki kemungkinan untuk dapat dimaknai secara takwil. Menurut Ibn Rusyd, takwil adalah memberikan makna baru yang bersifat metaforik (*majazî*) yang berbeda dengan makna hakikinya, makna tekstualitasnya, tanpa harus melanggar tradisi bahasa dalam proses pembuatannya. Misalnya, menyebutkan sesuatu dengan sebuah tertentu lainnya karena adanya faktor kemiripan, karena menjadi sebab atau akibatnya,

57 *Ibid*, 17. Di sini Ibn Rusyd memang memberikan syarat–syarat tertentu bagi mereka yang ingin belajar filsafat. Baginya, filsafat tidak bisa dipelajari oleh sembarang orang melainkan orang–orang yang telah memenuhi syarat tertentu dan mempunyai bakat kemampuan. Selain itu, pemikiran–pemikiran ini juga harus diarahkan untuk mengenal Tuhan, bukan sebaliknya justru meragukan–Nya.

58 *Ibid*, 33.

59 *Ibid*, 31.

karena menjadi bandingannya, atau adanya faktor–faktor lain yang diuraikan secara rinci dalam pembahasan metaforik.[60]

Hasil–hasil dari takwil tersebut, menurut Ibn Rusyd, adalah sah dan tidak akan bertentangan dengan makna teks meski sekilas tampak berbeda. Sebab, teks–teks yang secara zhahir tampaknya berbeda dengan hasil panalaran rasional, kemudian diteliti secara seksama semua bagian dan partikel–partikelnya ternyata justru ditemukan kesimpulan–kesimpulan yang mendukung adanya pentakwilan seperti itu. Minimal tidak menolaknya. Karena itulah, menurutnya, kaum muslimin kemudian sepakat bahwa pada dasarnya tidak ada kewajiban untuk memahami teks sesuai dengan makna zhahirnya secara keseluruhan atau memahami teks sesuai dengan makna takwilnya secara keseluruhan. Artinya, ada teks–teks yang dipahami secara tekstual dan ada ayat–ayat yang dipahami secara takwil. Atau bahwa sebuah teks mengandung makna zhahir dan batin. Kenyataan ini akan semakin jelas ketika seseorang menekuni dan menguji persoalan–persoalan tersebut kemudian menjadikannya sebagai sarana pencapaian untuk melakukan integrasi antara hal–hal yang rasional (*ma'qûl*) dan tekstual (*manqûl*).[61]

Keyakinan tidak adanya pertentangan antara hasil penalaran rasional filosofis dengan wahyu tersebut juga terjadi dalam kaitannya dengan sains atau ilmu–ilmu kealaman. Menurut Ibn Rusyd, berkaitan dengan sains ini, syariat mempunyai dua sikap: menjelaskan atau tidak menyinggung sama sekali. Ketika syariat tidak menyinggungnya berarti tidak ada masalah. Keberadaannya sama seperti fenomena hukum yang belum dibicarakan oleh syariat yang kemudian menjadi tugas ahli fikih untuk menyimpulkannya (*istinbâth*) melalui analogi (*qiyâs al–syar'î*). Artinya, ilmu–ilmu kealaman yang belum dibicarakan syariat berarti menjadi tanggung jawab kaum saintis untuk melakukan eksplorasi dan menguraiakannya lewat metode–metode ilmiah. Sebaliknya, jika syariat menjelaskannya, kemungkinannya ada dua: sesuai dengan hasil yang diberikan sains atau bertentangan dengannya. Jika sesuai berarti tidak ada masalah, tetapi jika bertentangan maka hal itu dapat diselaraskan dengan cara dilakukan takwil atas makna zhahir yang dikandung syariat.[62]

---

60 *Ibid*, 20.

61 *Ibid*, 20. Namun, apa yang dimaksud bahwa suatu ayat mengandung makna zhahir dan batin di atas bukanlah bersifat intrinsik melainkan ekstrinsik. Artinya, kandungan makna zhahir batin tersebut bukanlah berasal dari asalnya melainkan semata–mata karena adanya perbedaan tingkat pemahaman manusia. Perbedaan tingkat intelektual dan pemahaman itulah yang menyebabkan suatu teks dianggap *muhkamat* dan lainnya *mutasyâbihât*.

62 *Ibid*, 19.

Meski demikian, Ibn Rusyd mengingatkan dengan keras bahwa makna–makna takwil tersebut adalah benar–benar hanya untuk kalangan tertentu dan tidak boleh disampaikan kepada semua orang, lebih–lebih masyarakat awam. Sebab, orang–orang awam yang belum dapat memahaminya–karena takwil menuntut adanya kemampuan intelektual yang lebih tinggi di atas rata–rata orang kebanyakan—akan dapat terjerumus dalam kekafiran, jika hal itu berkaitan dengan pokok–pokok syariat. Karena itu, Ibn Rusyd sangat mengecam orang–orang yang menyampaikan makna takwil kepada yang bukan ahlinya, dan menganggapnya sebagai kesalahan besar, bahkan sebagai kekafiran, karena akan dapat menyebabkan orang lain jatuh kepada kekafiran. Dalam *Fashl al–Maqâl*, secara tegas Ibn Rusyd menyatakan hal itu.

> "Hal itu disebabkan bahwa tujuan takwil adalah mengganti pemahaman tekstualis dengan pemahaman interpretatif. Ketika makna–makna tekstual tersebut benar–benar batal (tergantikan) dalam pemahaman kaum literalis sedang mereka sendiri belum dapat menerima pemahaman takwil, maka hal itu akan dapat menjerumuskan pada kekafiran jika berkaitan dengan pokok–pokok syariat. Karena itu, makna–makna takwil tidak layak disampaikan kepada masyarakat awam atau ditulis dalam kitab–kitab retorik maupun dialektik. Yaitu, kitab–kitab yang ditulis dengan dalil–dalil metode retorik atau dialektik seperti yang dilakukan Abu Hamid al–Ghazali....

Mereka yang menyampaikan makna takwil kepada yang bukan ahlinya adalah orang kafir, karena dapat dan telah mengajak kepada kekafiran. Perbuatan itu jelas bertentangan dengan kehendak Tuhan, terutama jika takwilnya ternyata keliru dan berkaitan dengan pokok–pokok syariat, sebagaimana yang terjadi pada masa sekarang. Kami saksikan ada sekolompok orang yang belajar filsafat dan mengklaim telah menemukan hal–hal baru yang berbeda dengan syariat. Mereka kemudian menyampaikannya kepada khalayak ramai. Keyakinan–keyakinan yang mereka sampaikan akhirnya justru menyebabkan kehancuran masyarakat awam di dunia dan akherat."[63]

E. Metode Ilmiah dapat Digunakan Dalam Ilmu Agama

Ibn Rusyd, sebagai seorang filosof, menyatakan bahwa metode demonstrasi (*burhânî*) yang biasa digunakan dalam ilmu filosofis adalah metode yang kuat dan unggul dibanding metode–metode yang lain. Akan tetapi, menurutnya, metode ini bukan monopoli ilmu–ilmu filosofis melainkan dapat juga digunakan dalam ilmu–ilmu keagamaan. Sebagaimana di diskusikan di atas, Ibn Rusyd menyatakan bahwa teks suci sebagai sumber ilmu–ilmu keagamaan

63 *Ibid*, 33.

dapat didekati lewat metode retorik (*khathabî*), dialektik (*jadalî*) maupun demonstrasi (*burhânî*). Retorik adalah metode penalaran dengan lebih mendasarkan diri pada apa yang ditunjukkan oleh makna zhahir teks, sedang dialektik adalah metode penalaran yang lebih tinggi dari retorik. Metode ini tidak hanya memahami teks sebagaimana yang ditunjukkan makna zhahirnya melainkan juga melakukan takwil atas ayat–ayat yang tidak dapat dipahami secara lahiriah. Sementara itu, demonstrasi adalah metode yang lebih tinggi dari dialektik. Sebagaimana dialektik, ia juga melakukan takwil atas teks–teks suci sehingga dapat dipahami secara rasional. Perbedaan di antara keduanya adalah bahwa kesimpulan yang dihasilkan demonstrasi bersifat niscaya dan pasti, sedang hasil dialektik bersifat dugaan atau hanya mendekati keyakinan.[64]

Meski demikian, kesimpulan yang dihasilkan dari proses takwil demonstrasi bukanlah sesuatu yang berbeda atau penyimpangan atas makna tekstual teks suci. Jika ternyata kemudian tampak ada perbedaan, hal itu sebenarnya ada pada aspek formalnya, bukan hakekatnya. Menurut Ibn Rusyd, jika makna takwil yang berbeda dengan teks atau teks yang berbeda dengan makna takwil tersebut kemudian diteliti secara seksama semua bagian dan partikel–partikelnya akan ditemukan secara jelas kesimpulan–kesimpulan yang mendukung adanya pentakwilan seperti itu atau bahwa makna takwil tersebut sesuai dengan makna–makna yang dikehendaki oleh teks. Minimal tidak menolaknya. Kenyataan ini semakin jelas ketika seseorang menekuni dan menguji persoalan–persoalan tersebut kemudian menjadikannya sebagai sarana pencapaian untuk melakukan integrasi antara hal–hal yang rasional (*ma'qûl*) dan tekstual (*manqûl*).[65] Dalam *Fashl al–Maqâl*, secara tegas Ibn Rusyd menyatakan:

> "Kita memastikan seyakin–yakinnya bahwa segala sesuatu yang dihasilkan oleh metode burhan tetapi berbeda dengan makna dzahir teks syariat, maka dzahir teks syariat tersebut menjadi terbuka untuk menerima takwil sesuai dengan aturan takwil bahasa Arab. Ketentuan ini tidak diragukan oleh orang Islam juga tidak dipertanyakan oleh orang mukmin. Keyakinan akan kebenaran pernyataan ini semakin bertambah ketika seseorang menekuni dan mengujinya untuk mencapai integrasi antara yang bersifat rasional (*ma'qûl*) dengan wahyu (*manqûl*). Kita bahkan berani menyatakan bahwa makna

---

64 *Ibid*.

65 *Ibid*, 20. Namun, apa yang dimaksud bahwa suatu ayat mengandung makna zhahir dan batin di atas bukanlah bersifat intrinsik melainkan ekstrinsik. Artinya, kandungan makna zhahir batin tersebut bukanlah berasal dari asalnya melainkan semata–mata karena adanya perbedaan tingkat pemahaman manusia. Perbedaan tingkat intelektual dan pemahaman itulah yang menyebabkan suatu teks dianggap *muhkamat* dan lainnya *mutasyâbihât*.

tersurat (*manthûq*) apapun dalam syariat tetapi bertentangan dengan apa yang dihasilkan oleh metode burhani, kemudian teks–teks syariat tersebut dikaji dan diteliti semua bagian–bagiannya, pasti akan ditemukan dalam teks–teks syariat tersebut yang secara dzahir justru mendukung makna takwil semacam itu, atau mendekatinhya".[66]

Meski demikian, hal itu bukan berarti Ibn Rusyd lebih mengedepankan makna takwil dari pada makna zhahir teks. Ibn Rusyd dalam beberapa hal tetap memegang makna zhahir dan justru melarang takwil. Dalam *Fashl al–Maqâl*, ia mencatat ada empat metode dalam kaitannya dengan syariat. Sebagian dapat dilakukan takwil tetapi sebagian tidak. Empat macam tersebut adalah, *pertama*, metode yang mana teori atau konsepsi (*tashawwur*) dan pembuktiannya (*tashdîq*) bersifat niscaya meski penalarannya dalam bentuk retorik atau dialektik. Penalaran ini bersifat niscaya meski premis–premis yang diajukan bersifat masyhur atau dugaan (*zhannî*). Kesimpulannya didasarkan atas dirinya sendiri bukan perumpamannya. Dalil–dalil syariat semacam ini tidak membutuhkan takwil. Siapa yang mengingkari atau melakukan takwil dapat menjadi kafir.

Kedua, metode yang menghasilkan kesimpulan bersifat niscaya tetapi premis–premisnya hanya bersifat masyhur atau dugaan. Metode ini didasarkan atas perumpamaan bagi objek–objek yang menjadi tujuannya. Di sini terbuka untuk dilakukan takwil. *Ketiga*, kebalikan dari yang kedua, yaitu metode yang kesimpulannya adalah berupa objek–objek yang hendak disimpulkan itu sendiri dan premis–premisnya bersifat masyhur atau dugaan tanpa ada kemungkinan mencapai tingkat niscaya. Kesimpulan kategori ini tidak membutuhkan takwil meski sering terjadi takwil pada premis–premisnya. *Keempat*, metode yang premis–premisnya bersifat masyhur atau dugaan dan tidak mencapai tingkat niscaya. Kesimpulan–kesimpulannya berupa perumpamaan–perumpamaan bagi objek–objek yang dituju. Bagi kalangan orang tertentu, metode ini harus ditakwil sedang kebanyakan orang harus diartikan menurut makna tekstualitasnya.[67]

Dengan ketentuan seperti di atas, berarti metode ilmu–ilmu keagamaan dapat saling kait dengan metode ilmu–ilmu filosofis. Teks suci yang menjadi sumber ilmu–ilmu keagamaan tidak hanya dapat didekati dengan metode dialektik (*jadâlî*) melainkan juga demonstrasi (*burhânî*), sehingga hasilnya tidak kalah valid dengan ilmu–ilmu filosofis. Sebaliknya, ketentuan premis primer dan niscaya yang dipersyaratkan metode filosofis tidak hanya dihasilkan dari uji validitas rasional melainkan juga dapat di dasarkan atas teks–teks suci

66 *Ibid*.
67 *Ibid*, 32.

keagamaan yang valid. Meski demikian, Ibn Rusyd mengingatkan bahwa tidak semua teks dapat dipahami secara demonstrasi, melainkan harus tetap retoris.

F. Penutup.

Itulah upaya–upaya yang dilakukan Ibn Rusyd untuk mempertemukan dua kutub yang biasanya didikhotomikan, yaitu antara wahyu dan rasio, agama dan filsafat atau agama dan sains. *Pertama*, dengan cara memberikan wilayah garapan tersendiri kepada masing–masing wahyu dan intelek (rasio). Wahyu berkaitan dengan persoalan metafisis dan soal informasi hidup sesudah mati, sedang rasio atau intelek berkaitan dengan persoalan fisik dan kehidupan sekarang. *Kedua*, dengan cara mempertemukan agama dan filsafat pada aspek metode yang digunakan. Menurut Ibn Rusyd, metode rasional burhani (demonstratif) yang digunakan pada ilmu–ilmu filosofis tidak hanya monopoli milik filsafat, tetapi juga dapat digunakan untuk menganalisis ilmu–ilmu keagamaan. Begitu juga premis–premis pasti tidak hanya dapat dihasilkan dari analisis rasional tetapi juga dapat didasarkan atas teks wahyu. Sedemikian, sehingga hasil dari analisis keagamaan tidak kalah valid dibanding dengan ilmu–ilmu filosofis atau analisis rasional. *Ketiga*, dengan cara menyatukan tujuan yang ingin dicapai oleh keduanya. Yaitu, bahwa wahyu dan rasio, agama dan filsafat sama–sama mengajak dan ingin menggapai kebenaran. Menurut Ibn Rusyd, jika agama dan filsafat sama–sama mengajak dan ingin mencapai kebenaran, maka kebenaran yang satu tidak mungkin bertentangan dengan kebenaran yang lain.

Bagaimana jika makna eksplisit teks wahyu ternyata tetap bertentangan dengan hasil sains atau pemikiran filosofis? Ibn Rusyd menyelesaikan persoalan ini lewat konsep takwil. Takwil digunakan sebagai sarana untuk menjembatani perbedaan antara makna tekstual wahyu dengan pemahaman rasional. Hanya saja, Ibn Rusyd kemudian mengingatkan bahwa takwil–takwil tersebut hanya untuk kalangan tertentu yang memang dapat memahaminya dan bukan untuk konsumsi masyarakat umum. Dengan cara ini, Ibn Rusyd mendapat dua keuntungan sekaligus. *Pertama*, ia dapat membela pemikiran rasionalis–filosofis tidak hanya dengan argumen–argumen rasional melainkan juga dengan bukti–bukti tekstual keagamaan sehingga menjadi lebih kuat dan tidak terbantahkan. *Kedua*, dengan pernyataan bahwa makna–makna takwil tidak boleh disampaikan kepada semua orang, Ibn Rusyd dapat menjaga filsafat dari ulah orang–orang yang tidak bertanggung jawab. Selain itu, juga untuk menjaga dari kemungkinan dampak negatif pemikiran filosofis atau benturan antara filsafat dengan agama.

Daftar Pustaka.

Ahwani, Fuad, “Ibn Rushd”, dalam MM Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, I, New Delhi, Low Price Publications, 1995

Aqqad, Abbas M., *Ibn Rusyd,* Mesir: Dar al–Ma’arif, tt.

Bayumi, Abd al–Mukti, *Al–Falsafah al–Islâmiyah min al–Masyriq ilâ al–Maghrib,* III, Kairo, Dar al–Thaba’ah, 1991

Chejne, Anwar, *Muslim Spain Its History and Culture*, Minneapolis, University of Minneapolis Press, 1974

Dunya, Sulaiman, “Muqaddimah”, dalam Ibn Rusyd, *Tahâfut al–Tahâfut*, I, Mesir, Dar al–Fikr, tt.

Ernest Renan, *Ibn Rusyd wa al–Rusydiyah*, terj. dari bahasa Prancis ke Arab oleh Adil Zu’atir, Kairo: Isa Babi al–Halabi, 1957

Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, London, Longmann, 1983

_______, *Sejarah Filsafat Islam Sebuah Peta Kronologis,* terj. Zainul Am, Bandung, Mizan, 2001

Fakhuri, Hanna al–, *Târîkh al–Falsafah al–Arâbiyah*, II, Beirut: Dar al–Ma’arif, 1958

Ibn Abi Usaibi’ah, *Uyûn al–Anbâ’ fî Thabaqât al–Atibbâ’,* III, Beirut, Dar al–Fikr, tt

Ibn Rusyd, “Al–Kasyf ‘an Manâhij al–Adillah fî ‘Aqaid al–Millah” dalam *Falsafah Ibn Rusyd*, Beirut, Dar al–Afaq, 1978

_______, *Tahâfut al–Tahâfut*, II, ed. Sulaiman Dunya, Mesir: Dar al–Maarif, tt

_______, “Fashl al–Maqâl” dalam *Falsafah Ibn Rusyd*, Beirut, Dar al–Afaq, 1978

Imarah, “Muqaddimah” dalam Ibn Rusyd, *Fashl al–Maqâl* , Mesir: Dar al–Ma’arif, tt.

_______, *Al–Mâdiyyah wa al–Mitsâliyyah fî Falsafah Ibn Rusyd,* Mesir: Dar al–Ma’arif, tt

Lucas, Henry S, *Sejarah Peradaban Barat Abad Pertengahan*, terj. Budiawan, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993

Madkur, Ibrahim, *Fî Falsafah al–Islâmiyah*, II, Mesir, Dar al–Ma’arif, tt

Nasr, Husein, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis*, terj. Suharsono, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996

Qasim, Mahmud, *Falsafah Ibn Rusyd wa Atsâruhâ fî al–Tafkîr al–Gharbî,* Kortum: Jami'ah Umm Durban, 1968

Shidiq, Abdullah, *Islam dan Filsafat,* Jakarta: Triputra Masa, 1984

Urvoy, Dominique, *Ibn Rusyd* (*Averroes*), terj. dari bahasa Prancis ke Inggris oleh Oliovia Stewart, London, Rouletge, 1991

Uwaidah, Kamil, *Ibn Rusyd al–Andalusi Failusûf al–Arabî wa al–Muslimîn,* Beirut, Dar al–Kutub, 1991.

Watt, Montgomery, *the Influence of Islam on Medieval Europe,* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972

Pendekatan Kuantum Dalam Integrasi Agama dan Sains Nidhal Guessoum*

A. Pendahuluan.

Pasca seminar internasional di Makkah tahun 1977, gagasan Islamisasi ilmu yang dilontarkan Syed Naquib al–Attas (l. 1931 M) dalam kegiatan tersebut mendapat respon yang luar biasa. Di Amerika, gagasan Naquib langsung dikembangkan Ismail Raji al–Faruqi (1921–1986 M) dengan membangun *the International Institute of Islamic Thought* (IIIT) tahun 1981, suatu lembaga yang secara khusus mendiskusikan soal integrasi agama dan sains. Setelah itu muncul banyak tokoh yang memberikan respon dan kontribusi sesuai dengan bidang masing–masing, seperti Husein Nasr (l. 1933 M), Ziauddin Sardar (l. 1951 M), Abdus Salam (l. 1926 M), Zaghlul al–Najjar (l. 1933 M) dan Mehdi Gholshani (l. 1939 M).

Untuk beberapa tahun terakhir muncul tokoh baru yang ikut mendiskusikan soal integrasi agama dan sains, yaitu Nidhal Guessoum, guru besar astro–fisika di *American University of Sarjah*, Uni Emerat Arab. Salah satu bukunya yang membahas masalah ini, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science* (2011), mendapat tanggapan yang luar biasa. Philip Clayton (l. 1956 M), Guru besar Agama dan Filsafat di Universitas

* Achmad Khudori Soleh "Pendekatan Kuantum dalam Integrasi Agama dan Sains Nidhal Guessoum", Ulul Albab vol. 19, no. 1 (2018): 119-141. https://doi.org/10.18860/ua.v19i1.4937 dan https://ejournal.uin-malang.ac.id/index.php/ululalbab/article/view/4937

Claremont, USA, misalnya, menyatakan bahwa itu adalah buku terbaik tentang Islam dan sains yang pernah ada, yang mencoba mengharmonikan iman dan nalar dengan visi filsafat dan teologi islam yang integratif. Sementara itu, Denis Alexander (l. 1945 M) Direktur Institut Agama dan Sains di Universitas Oxford, menyatakan bahwa karya Nidhal tersebut adalah buku yang sangat penting bagi siapapun yang ingin memahami hubungan Islam dan sains, dalam perspektif historis dan kontemporer (Guessoum, 2011: iii). Tulisan ini akan menguraikan pemikiran integrasi Nidhal tersebut, yang dikenal dengan pendekatan kuantum.

B. Pendidikan dan Aktivitas.

Nidhal Guessoum lahir tanggal 6 September 1960 di Aljazair. Menurut pengakuannya, dia merasa sangat beruntung lahir dan dibesarkan dalam keluarga yang luar biasa. Ayahnya guru besar Filsafat di Universitas Aljazair sekaligus hafiz, lulusan dua Universitas terkemuka dunia, yaitu Universitas Sorbone, Paris dan Universitas Kairo, Mesir. Ibunya seorang yang sangat menyukai kesusasteraan dan mendapatkan gelar Master dalam bidang sastra Arab (Guessoum, 2011: xxiii).

Meski demikian, bukan itu yang membuat Nidhal merasa beruntung, tetapi karena didikan orang tuanya yang hebat. *Pertama*, di rumahnya tersedia perpustakaan keluarga dengan referensi yang melimpah terkait dengan filsafat, agama dan sastra. Orang tuanya memanjakan Nidhal dan empat saudarannya dengan buku–buku ilmiah. *Kedua*, sejak awal Nidhal dan saudaranya diajarkan untuk selalu menjiwai rasionalisme filsafat, metodologi sains modern, keindahan seni dan sastra, serta pandangan dunia (*world view*) Islam, sehingga mampu berfikir logis metodologis dengan tetap berkepribadian sebagai muslim. *Ketiga*, Nidhal dan saudaranya sejak awal dimasukkan dalam lembaga pendidikan yang menggunakan dua bahasa (Arab dan Perancis) sebagai bahasa pengantarnya, kemudian diajarkan dengan bahasa Inggris. Karena itu, Nidhal tidak mengalami kesulitan untuk mengkaji buku–buku keislaman, filsafat dan sains, yang umumnya ditulis dalam tiga bahasa tersebut (Guessoum, 2011: xxiv).

Pendidikan dasar dan menengah Nidhal dijalani di *Lycée Amara Rachid School*, di Aljazair, yang menggunakan bahasa Arab dan Perancis sebagai bahasa pengantarnya. Pendidikan tingkat Sarjana di Universitas Sains dan Teknologi Algeria, Aljazair, program Fisika Teoritis, lulus tahun 1982, dengan predikat lulusan terbaik dengan penghargaan (Wikipedia, 17/01/18). Pendidikan tingkat Master dan Doktor ditempuh di Universitas California, USA. Nidhal lulus Master bidang Fisika tahun 1984, dan selesai Doktor tahun 1988 dengan disertasi berjudul *Thermonuclear Reactions of Light Nuclei in Astrophysical*

Plasmas (Curriculum Vitae per April 2012).

Selesai Doktor, Nidhal langsung mengambil program post–doctoral di pusat penelitian NASA, USA, tahun 1988–1990, dibawah bimbingan langsung Prof. Reuven Ramaty (1937–2001). Reuven Ramaty sendiri adalah tokoh di NASA, ahli bidang astronomi sinar gamma, astrofisika nuklir dan sinar kosmik. Dia pendiri *High Energy Solar Spectroscopic Imager* (HESSI) di NASA dan tokoh penentu dalam seleksi para ilmuwan yang akan bergabung dengan NASA (wikipedia, 17/01/18).

Selesai *post–doctoral*, Nidhal pulang ke Aljazair dan menjadi dosen di Universitas Blida, Aljazair, tahun 1990–1994. Tahun 1994–2000 pindah ke Kuwait dan menjadi Asisten Profesor di *College of Technological Studies*, Kuwait. Tahun 2000, Nidhal pindah ke Uni Emerat Arab (UEA) dan menjadi Profesor penuh (tahun 2008) di *American University of Sarjah* (UAS), pada Jurusan Fisika, Fakultas *Art and Science*.

Di sela–sela kesibukan mengajar, Nidhal menyempatkan diri untuk melakukan penelitian yang berbobot, sehingga meraih beberapa penghargaan (*awards*). Antara lain, mendapat dana penelitian lebih dari $ 1 juta dari enam lembaga founding; mendapatkan "dana perjalanan" sebagai *visiting researcher* untuk menyampaikan hasil penelitian di 17 lembaga/ kampus di Amerika, Inggris, Perancis dan negara–negara Arab; Hadiah penelitian (*research prize*) dari kampus UAS sendiri, tahun 2003.

Nidhal Goessoum menghasilkan banyak karya tulis, baik berupa buku, proseding seminar, hasil penelitian maupun jurnal internasional. Untuk buku setidaknya ada delapan judul, satu di antaranya cukup populer di Indonesia, yaitu *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science* (2011) yang diterbitkan Mizan, Bandung, dengan judul *Islam dan Sains Modern* (2015). Buku yang lain *the Determination of Lunar Crescent Months and the Islamic Calender* (1993), *the Story of the Universe* (2002) dan *Kalam's Necessary Engagement with Modern Science* (2011).

Selain itu, Nidhal juga aktif dalam banyak organisasi akademik. Diantaranya adalah sebagai wakil presiden pada *Islamic Crescents Observation Project* (ICOP), anggota eksekutif pada *International Society for Science and Religion* (ISSR) dan anggota pada *International Astronomical Union* (Curriculum Vitae per April 2012). Pada Desember 2011, Nidhal pernah datang ke Indonesia atas undangan program CRCS Universitas Gajah Mada, Yogyakarta, untuk menyampaikan makalah tentang integrasi Islam dan sains.

C. Semangat Ibn Rusyd.

Menurut pengakuan Nidhal, pendekatan kuantum yang diajukanya diinspirasi oleh Ibn Rusyd (1126–1198 M), filosof muslim asal Andalus. Menurut Nidhal, Ibn Rusyd adalah pemikir yang luar biasa, bahkan dia adalah otak terbaik di Andalus (*the finest mind in Andalus*) (Guessoum, 2011: xv). Kekaguman dan apresiasinya yang besar terhadap Ibn Rusyd ini didasarkan atas beberapa hal. Pertama, Ibn Rusyd adalah tokoh yang luar biasa cerdas. Pada usia 12 tahun, Ibn Rusyd telah menguasai 3 bidang keilmuan yang berbeda, yaitu yurisprudensi Islam (*fiqh*), sains dan kedokteran. Kemampuan dan kredibilitasnya ini semakin diakui pada saat dia dewasa, ditambah jasa besarnya dalam meletakkan dasar–dasar teologis dan pemikiran filsafat dalam Islam (Guessoum, 2011: xv).

Kedua, pengaruhnya yang besar pada pemikiran sesudahnya, khususnya dalam bidang sains, teologi dan filsafat. Dalam bidang filsafat, ada dua jasa besar Ibn Rusyd: (1) mampu membersihkan tafsiran–tafsiran sebelumnya yang dinilai keliru untuk kemudian menjelaskannya agar bisa dihasilkan interpretasi yang benar; (2) memberikan doktrin baru bahwa logika bukan hanya bicara benar–salah tetapi juga harus berkaitan dengan realitas empirik, dan logika hanya akan berguna jika digunakan untuk menjelaskan hal itu (Soleh, 2012: 35).

Untuk bidang teologi, dua karya utama Ibn Rusyd, yaitu *Al–Kasyf an Manâhij* dan *Fashl al–Maqâl* yang diterjemahkan ke dalam bahasa Ibrani dan Latin oleh Abraham ben Daud (1110–1180 M), Gerard of Cremona (1114–1187 M), Moses ben Tibbon (1240–1283 M), Michael Scot (1175–1232 M) dan Zerachiah ben Isaac (1125–1186 M) telah memberi pengaruh besar di Eropa pada abad–abad sesudahnya, baik di kalangan Kristen maupun Yahudi. Dalam agama Yahudi, pemikiran teologi Ibn Rusyd digunakan oleh Moses Maimonides (1135–1204 M), tokoh teologi dan filosof Yahudi, untuk menjelaskan persoalan antara makna eksoteris dan esoteris Bibel. Juga digunakan Levi ben Gershon (1288–1344 M), teolog–filosof Yahudi untuk menjelaskan konsep kebenaran agama dengan kebenaran itu sendiri (Chejne, 1974: 332).

Dalam tradisi Kristen, pemikiran Ibn Rusyd digunakan oleh geraja ordo Dominican seperti Albertus Magnus (1206–1280 M), Thomas Aquinas (1226–1274 M), Ramon Marti (1230–1285 M) dan Ramon Lull (1232–1316 M) untuk menyerang kelompok “Averroesme Latin” seperti Siger Brabant (1235–1282 M) yang dianggap kufur (Watt, 1972: 102). Di Eropa abad ke XIII M, pemikiran Ibn Rusyd telah menjadi “sumber” sekaligus “korban” permusuhan besar di kalangan gejera. Kelompok Brabant berdasarkan kajiannya atas filsafat Ibn

Rusyd hasil terjemahan Latin mengajarkan apa yang disebut "kebenaran ganda". Yaitu, bahwa kesimpulan akal budi dapat berbeda dengan kebenaran wahyu dan keduanya harus diterima. Kelompok Aquinas, berdasarkan karya teologis Ibn Rusyd, menolak ajaran Brabant. Sebab, ajaran ini jika diikuti secara logis akan mengantar kepada kehancuran agama. Berdasarkan hal itu, tahun 1277 M, karya–karya filsafat Ibn Rusyd dibakar di gerbang Universitas Sorbone, Paris. Ini mengingatkan kita atas pembakaran buku–bukunya di Kordoba, tahun 1195 M (Guessoum, 2011: xix).

Sementara itu, dalam bidang sains, karya–karya fisika Ibn Rusyd secara khusus diterjemahkan ke dalam bahasa Latin oleh Michael Scot (1175–1232 M) sebagai hadiah kepada Raja Frederik II (1194–1250 M) di Roma, tahun 1230 M. Karya–karya ini kemudian digunakan Roger Bacon (1214–1292 M) sebagai dasar penelitian–penelitian empiriknya, dilanjutkan oleh Thomas Hobbes (1588–1679 M) David Hume (1711–1776 M) dan August Come (1798–1857 M) (Soleh, 2018: 74).

Pada awal abad XII M, karya–karya Ibn Rusyd telah menjadi kajian utama para sarjana Yahudi dan Kristen sedemikian rupa sehingga menurut Joseph Ernest Renan (1823–1892 M) ahli sejarah dan filosof Perancis, budaya filosofis mereka "tidak lebih dari refleksi kebudayaan Muslim (Averroeisme) (*nothing but a reflection of muslim culture*) (Fakhry, 1983: 274).

Ketiga, upaya luar biasa dari Ibn Rusyd untuk mempertemukan agama dan filsafat, wahyu dan rasio. Menurut Nidhal, ada beberapa cara yang dilakukan Ibn Rusyd dalam upaya tersebut. *Pertama*, menganalogikan agama dan filsafat (termasuk sains) sebagai saudara sepersusuan (*bosom sisters*), sehingga "luka agama yang disebabkan oleh persoalan–persoalan filsafat dan sains adalah luka paling perih karena berasal dari orang terdekat" (*injuries to religion made by people who are related to philosophy are the severest injuries, coming from companions*) (Guessoum, 2011: xx).

Kedua, menggunakan prinsip bahwa agama tidak akan saling bertentangan dengan filsafat. Prinsip ini mengajarkan bahwa siapapun yang mencari kebenaran dari agama akan selaras dengan filsafat; sebaliknya, siapa yang mencari kebenaran lewat filsafat akan selaras dengan agama, karena tidak ada pertentangan diantara keduanya, bahkan keduanya saling menguatkan dan mendukung (*truth [Revelation] cannot contradict wisdom [philosophy], on the contrary they must agree with each other and support [stand with] each other*) (Guessoum, 2011: xx).

Ketiga, menggunakan metode *takwil* (pemahaman alegoris). Metode ini digunakan ketika secara tekstual sebuah ayat tampak tidak selaras dengan pemahaman rasional. Menurut Ibn Rusyd, jika terjadi kontradiksi antara teks wahyu dengan pemahaman rasional, maka teks wahyu harus dipahami secara alegoris dan ditafsirkan oleh orang yang menguasai metode penalaran ilmiah.

Keempat, menggunakan prinsip bahwa hukum Ilahi adalah kemanunggalan wahyu dan akal (*Divine Low combines revelation with reason*). Prinsip ini mengajarkan bahwa wahyu dilengkapi dengan unsur–unsur rasio dan sebaliknya rasio dilengkapi dengan unsur–unsur wahyu. Kemanunggalan keduanya ini dipahami berdasarkan sebab, sarana dan tujuan yang ada pada agama dan filsafat. Karena itu, menurut Ibn Rusyd, filsafat mestinya tidak saja diperbolehkan menjadi sarana untuk mencapai kebenaran tetapi juga diharuskan, setidaknya untuk para elit terpelajar, sebab Tuhan telah memerintahkan manusia untuk mencari kebenaran dengan akal dan inderanya (Guessoum, 2011: xx).

D. Kritik Nidhal Goessoum Pada Pola Islamisasi.

Sebelum mengajukan pendekatan kuantum, Nidhal lebih dahulu menganalisis beberapa model pemikiran Islamisasi sains yang berkembang saat ini. Ada beberapa model atau pola islamisasi sains yang dibahas dan dianalisis oleh Nidhal.

1. Model I'jazi al–Ilm.

I'jaz al–ilm adalah pemikiran yang menyatakan bahwa ayat–ayat al–Qur'an jika dibaca dan ditafsirkan secara ilmiah akan secara eksplisit mengungkapkan sebagian kebenaran ilmiah, karena al–Qur'an berisi segala jenis pengetahuan dari zaman kuno sampai modern (*the al–Qur'an contains all knowledge of the ancients and the moderns*). Gagasan ini salah satunya dijustifikasi oleh ayat "*Tiada Kami alpakan sesuatu apapun di dalam al–Kitab*" (QS. Al–An'am, 38) (Guessoum, 2011: 147).

Pendekatan *i'jaz al–ilm* (mukjizat ilmiah) al–Qur'an telah berkembang pesat saat ini, khususnya wilayah Arab. Banyak buku ditulis dengan pendekatan ini, yang isinya untuk menunjukkan bahwa al–Qur'an telah meramalkan, misalnya, penemuan telepon, telegram, radio, televisi, faximil, e–mail, laser, lubang hitam dan seterusnya. Beberapa kali juga dilakukan konferensi internasional untuk mengokohkan pendekatan i'jaz (Guessoum, 2011: 148).

Secara metodologis, Zaghloul al–Najjar (l. 1933 M), tokoh pendekatan i'jaz mematok 10 prinsip yang harus dipegangi: (1) Memahami teks bahasa

Arab dengan baik sesuai dengan aturan pemaknaan bahasa Arab; (2) Mempertimbangkan *ulum al–Qur'an* dan penjelasan hadits–hadits yang terkait; (3) Menghimpun berbagai ayat yang berkaitan dalam sebuah tema umum sebelum dilakukan penafsiran baru; (4) Menghindari penafsiran yang berlebihan dan tidak "memperkosa ayat" (*twisting the neck*); (5) Menjauhi isu–isu yang tidak terlihat (*unseen*), seperti persoalan gaib; (6) Fokus pada sebuah tema secara khusus ketika menafsirkan ayat–ayat yang berkaitan dengan topik tertentu; (7) Mempertahankan ketepatan dan kejujuran akademik ketika berhadapan dengan pernyataan Ilahy; (8) Menggunakan fakta–fakta ilmiah yang telah mapan, bukan teori yang belum pasti atau sekedar dugaan, kecuali hal–hal yang terkait dengan proses penciptaan semesta dan kehidupan manusia, karena topik–topik tersebut tidak memungkinkan untuk dilakukan observasi, sehingga pengetahuan manusia dalam masalah ini hanya bersifat dugaan (*zhan*); (9) Prinsip kerja *i'jaz al–ilm* harus dibedakan dari *tafsir al–ilm*. Dalam *tafsir al–ilm* memungkinkan untuk menerima dan menggunakan teori atau fakta yang belum bisa dipastikan, sehingga jika terbukti salah, maka kesalahan dilimpahkan kepada penafsir. Sebaliknya, dalam *i'jaz al–ilm*, penafsir harus menggunakan fakta ilmiah yang telah mapan. Dengan hanya menggunakan fakta ilmiah yang telah mapan, seseorang tidak akan jatuh pada klaim kemukjizatan al–Qur'an atau Sunnah atas sesuatu pernyataan yang kelak ternyata terbukti salah; (10) Menghormati upaya ulama sebelumnya dalam hal yang terkait (al–Najjar, 2003: 20–22).

Nidhal memberikan analisis dan kritiknya terhadap prinsip–prinsip kerja i'jaz sebagai berikut:

Pertama, prinsip–prinsip i'jaz di atas sangat normatif, tidak fundamental. Prinsip yang ditawarkan tidak berbeda dengan aturan metodologis akademik yang berlaku di kampus pada umumnya.

Kedua, Pedoman nomor 8, terkait dengan penggunaan fak–fakta yang sudah mapan. Apa dasar kita menilai bahwa sebuah gagasan tertentu telah menjadi fakta atau teori yang telah mapan? Apakah pendukung i'jaz misalnya akan menganggap bahwa teori gravitasi Isaac Newton (1643–1727) adalah fakta alam yang sudah mapan? Padahal, Albert Einstain (1879–1955 M) yang punya teori gravitasi. Apakah teori Einstan juga mapan? Mana yang dipilih dan atas dasar apa?

Ketiga, lebih lanjut Pedoman nomor 8. Jika pemilihan atau penetapan kemapanan sebuah fakta atau teori dikaitkan dengan ayat al–Qur'an, berarti

Prof al–Najjar telah membiarkan atau bahkan mendorong para peneliti untuk menggunakan ayat al–Qur'an guna mengunggulkan teori sains tertentu atas teori yang lain. Misalnya, mengunggulkan teori Einstain atas teori Newton. Tidakkah ini berarti sebuah kesalahan yang luar biasa besar ?

Keempat, masih soal fakta ilmiah. Klaim kelompok i'jaz bahwa seseorang dapat mengidentifikasi fakta ilmiah untuk kemudian membandingkannya dengan pernyataan yang jelas dalam al–Qur'an menunjukkan kesalahpahaman yang nyata terhadap sifat sains. Dengan mengutip pendapat Jules Henri Poincare (1854–1912 M), Nidhal menyatakan bahwa "sains bukan hanya sekumpulan fakta seperti halnya sebuah rumah bukan sekedar sekumpulan batu bata" (*science is not a bunch of facts just like a house is not a bunch of bricks*).

Kelima, secara kontens, kelompok *i'jaz* berpijak pada prinsip yang tidak benar. Yaitu (a) klaim bahwa penafsiran ayat al–Qur'an bersifat tunggal dan pasti, sehingga dapat dibandingkan dengan hasil dan pernyataan ilmiah, (b) sains bersifat sederhana dan jelas, yang berisi fakta definitif yang mudah dibedakan dari teori.

Keenam, pada kenyataannya, prinsip–prinsip metodologis yang diajarkan di atas jarang sekali digunakan dalam praktik analisisnya. Dengan merujuk pada banyak data dan makalah *i'jaz* sendiri, Nidhal menunjukkan adanya ketidak–konsitensian antara pedoman metodologis dengan praktik analisis di lapangan.

Berdasarkan hal tersebut, Nidhal menilai bahwa pendekatan *i'jaz al–ilm* mengandung cacat metodologis, sehingga juga tidak dapat digunakan untuk melakukan integrasi agama dan sains di masa depan (Guessoum, 2011: 161).

2. Integrasi Model al–Faruqi.

Integrasi ilmu yang dikembangkan Ismail Raji al–Faruqi (1921–1986 M), tokoh muslim Amerika asal Palestina, didasarkan atas dua premis. Yaitu, (1) kegagalan para reformis Muslim modern untuk melahirkan kebangkitan peradaban yang nyata, (2) kegagalan para kritikus postmodernis Barat untuk menjauhkan dunia modern dari berbagai bencana, khususnya kehancuran agama dan hilangnya hakekat makna serta tujuan hidup (Guessoum, 2011: 117).

Berdasarkan hal tersebut, Islamisasi ilmu Faruqi dimaksudkan sebagai respon positif terhadap realitas pengetahuan modern yang sekularistik di satu

sisi dan Islam yang terlalu religius di sisi yang lain, dalam model pengetahuan baru yang utuh dan integral tanpa pemisahan di antara keduanya. Tujuan yang ingin dicapai, antara lain, (1) Penguasaan ilmu modern dan khazanah warisan Islam, (2) Membangun relevansi Islam dengan masing–masing disiplin ilmu modern (3) Mamadukan nilai–nilai warisan Islam secara kreatif dengan ilmu–ilmu modern (al–Faruqi, 1983: 70).

Untuk merealisasikan tujuan–tujuan tersebut, Faruqi menyusun 12 langkah yang harus ditempuh. Uraian ringkas tentang 12 langkah ini, juga dasar–dasar argumen, prinsip–prinsip yang harus diikuti, tujuan dan kritik terhadap pemikiran Islamisasi al–Faruqi, silahkan lihat dalam tulisan saya (Soleh, 2018: 255–275).

Ada beberapa catatan dan kritik yang berikan Nidhal kepada proyek islamisasi sains al–Faruqi di atas.

Pertama, proyek islamisasi al–Faruqi yang mencari kesesuaian khazanah Islam kepada sains modern dinilai sebagai pengarahan Islam ke pangkuan Barat, sehingga Islam hanya bersikap pasif. Dalam istilah Ali Harb (l. 1941 M), pemikir asal Libanon, proyek islamisasi al–Faruqi berarti tidak inovatif.

Kedua, proyek islamisasi al–Faruqi ini, seperti kritik Ziauddin Sardar (l. 1951 M), dikhawatirkan akan menyebabkan penghapusan dan penyaringan pengetahuan yang dianggap tidak Islami. Sikap ini pada gilirannya akan menciptakan kasta para ilmuwan yang secara subjektif akan menyaring pengetahuan yang diinginkan oleh kelompok mereka saja.

Ketiga, proyek islamisasi ini dinilai tidak sesuai dengan kenyataan sejarah peradaban Islam. Dalam sejarah, para ilmuwan Islam klasik tidak mengislamkan peradaban sebelumnya. Sebaliknya, mereka justru mempelajari, menguasai dan mengembangkan ilmu tersebut dengan metode ilmiah yang berlaku, bukan dari perspektif agama (Guessoum, 2011: 123).

Berdasarkan hal tersebut, Nidhal menilai bahwa integrasi ilmu al–Faruqi mengandung kelemahan mendasar sehingga tidak mudah direalisasikan. Program islamisasi al–Faruqi "merupakan rencana yang sangat sulit meski bukan hal yang mustahil" (*a formidable, but not an impossible task*) (Guessoum, 2011: 124).

3. Model Ijmali Sardar.

Integasi sains model ijmali yang dibangun Ziauddin Sardar (l. 1951 M), ilmuwan muslim asal Inggris kelahiran Pakistan, didasarkan atas dua ide: (1) bahwa sains modern telah mengalami cacat bawaan dan berbahaya, baik dalam dasar metafisikanya maupun aplikasi teknologinya, (2) bahwa Islam sangat mendorong pengembangan sains tetapi tetap harus memperhatikan etika, nilai moral dan harmoni dengan lingkungan. Dengan kata lain, pengembangan sains dalam Islam adalah seperti "bentuk ibadah yang mempunyai fungsi spiritual dan sosial" (*science as a form of workship which has a spiritual and social function*) (Sardar, 1989: 112).

Menurut Sardar, konsep sains dalam pendekatan ijmali didasarkan atas penolakan atas aksioma tentang alam, semesta, konsep waktu dan kemanusiaan serta atas tujuan dan arah sains Barat maupun segala bentuk metodologi yang memunculkan reduksionisme, objektivikasi atas alam dan penyiksaan atas binatang. Secara rinci, pengembangan sains Islam dalam pendekatan Ijmali harus mempunyai kriteria sebagai berikut: (1) tidak bersifat reduktif, (2) tidak anakronistik, (3) tidak ada dominasi metodologi tertentu atau pembatasan metodologi tertentu, (4) tidak terfrakmentasi dan terspesialisasi, (5) tidak berwawasan sempit, (6) tidak bersifat objektif yang lepas dari konteks sosial, (7) tidak Bucaillistic, (8) tidak bersifat mistik, (9) tidak tanpa keadilan, dan (10) tidak berdasar *worldview* Barat (Guessoum, 2011: 126).

Selanjutnya, untuk mencapai sains ideal yang dimaksud, Sardar mematok beberapa konsep fundamental yang harus menjadi kerangka kerja ilmiah. Yaitu, (1) tauhid, keterkaitan alam dengan Tuhan, (2) khilafah, adanya tanggung–jawab dan akuntabilitas kerja, (3) ibadah, sains bagian dari ibadah, (4) ilmu, sains bagian dari jalan menuju Allah, (5) halal vs haram, konsep untuk menilai penerapan ilmu, (6) keadilan vs kezaliman, konsep untuk menilai aplikasi sains, (7) manfaat vs ketidakbergunaan, pertimbangan lain untuk mengukur aplikasi sains (Guessoum, 2011: 127).

Berdasarkan kriteria tersebut, secara teorieis konsep integrasi sains versi Ijmali menjadi tidak mengandung kelemahan seraya menjanjikan model sains yang belum pernah dilihat sebelumnya, seperti bersifat polimatik, berkeadilan, mengandung nilai–nilai yang kekal, mempunyai kesadaran masa depan dan kesatuan organik dengan disiplin–disiplin ilmu yang lain.

Dalam kenyataannya, gagasan tersebut dapat dianggap sebagai sekedar mimpi. Menurut analisis Nidhal, ada beberapa hal yang membuat gagasan Sardar tidak terealisasikan.

Pertama, pada nyatanya, kelompok pendukung integrasi ilmu Sardar ini sudah bubar lebih dahulu sebelum gagasan idealnya dapat direalisasikan.

Kedua, dalam kajian keilmuan, kelompok ijmali Sardar sering menentang berbagai teori, tetapi mereka tidak pernah mampu menawarkan arternatif riilnya. Karena itu, Pervez Amirali Hoodbhoy (l. 1950 M), ahli nuklir asal Pakistan dan pendukung gagasan sains Islam Abd Salam (l. 1926 M), mengomentari program integrasi sains Sardar dengan ungkapan, "Jika pembaca menginginkan sesuatu yang lebih dari sekedar omong kosong, maka dia akan kecewa" (*if the reader wants more than platitudes, he will be disappointed*) (Hoodbhoy, 1991: 75).

Ketiga, ajakan Sardar untuk menghindari penyiksaan atau pembedahan binatang dalam pengembangan sains justru dinilai sebagai penyebab kelambatan dalam perkembangan sains. Adam Wishart (l. 1969 M), menunjukkan bahwa sebagian besar kemajuan dalam riset kanker adalah dicapai dengan mengandalkan percobaan pada hewan. Karena itu, ketika para pendukung anti pembedahan binatang tidak mau melakukan itu, maka kemajuan dalam penelitian kanker menjadi terhambat (Wishart, 2006: 249).

Keempat, berdasarkan atas semuanya, program integrasi sains Sardar dinilai hanya bagus dan menjanjikan pada tataran konsep tetapi tidak dalam wujud riilnya. Andrew Jamison (l. 1948 M) menyatakan bahwa program sains Islam Sardar hanya bagus dalam retorika tetapi tidak punya arah dalam praktik dan fokusnya. Bahkan, upaya pengembangan yang dilakukan juga hanya mengulang proses yang sama dan sudah ada sebelumnya. Ambisi untuk menemukan formula alternatif yang dapat menjawab problem terbukti mustahil untuk diwujudkan secara praktis. Bahkan, ketika alternatif yang diharapkan semakin sulit didapatkan, mereka menjadi gagal memecahkan masalah–masalah khusus yang awalnya biasa diselesaikan oleh sains Barat (Guessoum, 2011: 129).

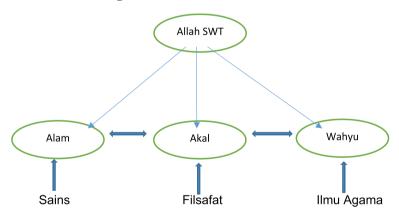
Berdasarkan analisis di atas, maka pendekatan Ijmali Sardar juga tidak dapat diteruskan untuk memenuhi cita–cita integrasi Islam dan sains di masa depan. Karena itu, menurut Nidhal, perlu ada alternatif lain untuk mempertemukan agama dan sains modern, yaitu dengan pendekatan kuantum.

E. Pendekatan Kuantum Nidhal Goessoum.

Pendekatan kuantum yang ditawarkan Nidhal Guessoum untuk integrasi agama dan sains adalah pola gerakan bolak balik yang didasarkan atas tiga prinsip, yaitu prinsip tidak bertentangan, penafsiran berlapis dan falsifikatif teistik.

1. Prinsip Tidak Bertentangan.

Prinsip pertama dari pendekatan kuantum adalah prinsip bahwa agama, filsafat dan sains modern tidak akan pernah bisa bertentangan satu sama lainnya karena ketiganya adalah "saudara sepersusuan" (*bosom sisters*) (Guessoum, 2011: 61). Prinsip ini didasarkan atas pandangan Ibn Rusyd (1126–1198 M) bahwa ajaran agama, filsafat dan sains adalah selaras, tidak bertentangan. Ajaran keselarasan Ibn Rusyd ini terjadi pada aspek sumber, tujuan, metode, dan kontens.

Pertama, aspek sumber, bahwa agama, filsafat dan sains adalah berasal dari sumber yang sama dan satu. Agama berasal wahyu, filsafat dari akal dan sains dari alam. Wahyu adalah ayat qauliyah Tuhan, alam adalah ayat kauniyah Tuhan dan akal adalah kanuria Tuhan; segala sesuatu yang berasal dari sumber yang sama dan satu tidak mungkin saling bertentangan. Karena itu, hukum wahyu, hukum alam dan prinsip akal pasti akan selaras, tidak akan bertentangan.

Kedua, aspek tujuan. Meski bahasa yang digunakan berbeda, wilayah kajian bisa tidak sama, tetapi tujuan yang ingin dicapai adalah satu. Yaitu, bahwa masing–masing ingin mencapai kebenaran puncak, kebenaran tertinggi. Dalam agama, tujuan akhir adalah mengabdi Yang Maha Agung, Allah SWT; tujuan akhir dalam fisafat adalah memahami Realitas Sejati, Allah SWT; tujuan akhir dalam sains adalah menemukan kekuatan agung yang menciptakan dan memelihara alam semesta, Allah SWT.

Ketiga, aspek metode. Menurut al–Farabi (870–950 M), metode filsafat tidak sama dengan metode ilmu agama. Filsafat menggunakan metode demonstratif (*burhani*) sedang ilmu agama menggunakan metode dialektis (*jadali*); metode demonstrative dinilai lebih valid dari dialektis, sehingga ilmu filosofis yang dihasilkannya dinilai lebih unggul dibanding ilmu agama yang dihasilkan dari dialektis (Soleh, 2010: 111–115).

Ibn Rusyd menolak pendapat al–Farabi (870–950 M) tersebut. Menurutnya, metode yang valid tidak hanya demonstrative. Ada empat jenis metode yang dikenal dalam ilmu keagamaan. (1) metode yang konsepsi dan pembuktiannya bersifat niscaya meski penalarannya dalam bentuk retorik atau dialektik. Kesimpulannya didasarkan atas dirinya sendiri bukan perumpamannya. Dalil–dalil syariat semacam ini bersifat pasti dan jelas, valid tidak butuh takwil. (2) metode yang menghasilkan kesimpulan niscaya tetapi premisnya hanya bersifat masyhur atau dugaan (*zhanni*), sehingga terbuka untuk ditakwilkan. (3) Metode yang kesimpulannya berupa objek yang hendak disimpulkan itu sendiri dan premisnya bersifat masyhur atau dugaan (*zhanni*). (4) Metode yang premisnya bersifat masyhur atau dugaan, sedang kesimpulannya berupa perumpamaan bagi objek yang dituju. Bagi kalangan tertentu, metode ini harus ditakwil tapi bagi kebanyakan orang harus diartikan sesuai makna tekstualitasnya (Ibn Rusyd, 1978: 32).

Dengan ketentuan tersebut berarti metode ilmu keagamaan dapat saling kait dengan metode ilmu filosofis. Teks suci yang menjadi sumber ilmu keagamaan tidak hanya dapat didekati dengan metode dialektik (*jadâlî*) tetapi juga demonstrative (*burhânî*), sehingga hasilnya tidak kalah valid dengan ilmu filosofis. Sebaliknya, ketentuan premis yang dipersyaratkan metode filosofis tidak hanya dihasilkan dari uji validitas rasional melainkan juga dapat didasarkan atas teks suci keagamaan.

Keempat, aspek kontens. Sangat banyak ayat al–Qur'an yang memerin–tahkan manusia untuk berpikir kritis dan meneliti jagat raya. Berpikir kritis menghasilkan filsafat sedang meneliti jagat raya menghasilkan sains. Dengan demikian, berpikir kritis yang menghasilkan filsafat dan penelitian terhadap semesta yang menghasilkan sains bukan sesuatu yang di luar ajaran syariat melainkan justru bagian dari perintah agama.

Di sisi lain, jika agama memerintahkan untuk berpikir rasional yang penalaran itu sendiri akan menghasilkan ilmu–ilmu filosofis, juga agama memerintahkan untuk melakukan pengamatan pada jagat raya yang pengamatan itu akan menghasilkan sains, maka pemikiran filosofis dan

sains tidak mungkin bertentangan dengan agama, karena agama tidak mungkin memerintahkan untuk melakukan sesuatu jika hasilnya justru akan bertentangan dengan ajarannya sendiri. Kebenaran filsafat dan sains yang diperintahkan agama tidak akan mungkin bertentangan dengan kebenaran agama yang memerintahkan untuk itu. Dalam *Fashl al–Maqal*, Ibn Rusyd menulis:

> "*Jika syariat–syariat ini benar (haq) dan mengajak kepada penalaran yang menyampaikan kepada pengetahuan yang benar (ma'rifah al–haq), maka kita tahu pasti bahwa penalaran burhânî (filosofis) tidak mungkin bertentangan dengan apa yang disampaikan oleh syariat. Kebenaran yang satu tidak akan bertentangan dengan kebenaran lainnya, tetapi justru saling mendukung dan mempersaksikan (yusyhidulah)*"(Ibn Rusyd, 1978: 19).

2. Penafsiran Berlapis.

Prinsip kedua dari pendekatan kuantum adalah penafsiran berlapis. Maksudnya, penafsiran terhadap ayat–ayat al–Qur'an harus dilakukan secara berlapis, berjenjang, sesuai dengan tingkat penalaran seseorang, sehingga tidak ada penafsiran tunggal. Prinsip penafsiran berlapis ini didasarkan atas beberapa alasan. *Pertama*, secara historis, seperti ditulis Sachiko Murata (l. 1943 M) dan William Chittick (l. 1943 M), munculnya keragaman pemahaman atas ayat–ayat al–Qur'an inilah justru yang telah menjadi sumber kekayaan intelektual dalam sejarah keemasan Islam (Guessoum, 2011: 50). Masa keemasan Islam terjadi justru karena adanya keragaman penafsiran dan pemahaman yang diberikan oleh para akademisi muslim saat itu. Seperti yang dicatat Husein al–Dzahabi (1915–1977 M), saat itu muncul banyak tafsir al–Qur'an, mulai yang tekstual sampai yang rasional, mulai yang empirik sampai mistik. Setiap madzhab mempunyai tafsir sendiri untuk menguatkan madzhabnya (Al–Dzahabi, 1995: 140).

Kedua, adanya kekayaan kosa kata al–Qur'an. Mengikuti pendapat Fahd Abdurrahman al–Rumi, guru besar tafsir di Riyadh, al–Qur'an mempunyai kekayaan kosa kata yang luar biasa. Keragamaan maknanya bisa mencapai lima kali dari bahasa Arab biasa. Al–Qur'an juga mempunyai kekhasan dalam nada dan irama yang efektif untuk orang awam dan elit, juga cocok untuk semua usia dan zaman; mempunyai keseimbangan dalam menyentuh hati dan pikiran dengan menggunakan gaya sastra dan ilmiah; mempunyai tingkat keringkasan dalam ekspresi tetapi sarat arti; mempunyai keluasan dalam penggunaan imajinasi dan metafora (Guessoum, 2011: 48).

Ketiga, pernyataan al–Qur'an sendiri yang menunjukkan adanya ragam pemahaman dan pemaknaan atas sebuah teks, dan perlunya melakukan itu demi memberikan pemahaman kepada masyarakat yang berbeda (QS. Ali Imran, 7). M Asad (1900–1992 M), mufassir modern penulis tafsir *The Massege of the Qur'an*, menyatakan bahwa ayat Ali Imran 7 tersebut menunjukkan adanya banyak bagian dan ekspresi dalam al–Qur'an yang tidak dapat dipahami secara tekstual melainkan harus dalam arti alegoris, agar dapat dipahami lapisan masyarakat yang berbeda (Asad, www.geocities/masad02/appendix1).

Keempat, mengikuti pendapat Sachiko Murata (l. 1943 M) dan William Chittick (l. 1943 M) yang mengutip sabda Rasul bahwa setiap ayat al–Qur'an mengandung tujuh arti, mulai makna tekstual sampai makna ketujuh, makna terdalam yang hanya diketahui Allah SWT sendiri. Pendapat ini dikuatkan oleh M Talbi (1921–2017), sejarawan Muslim asal Tunisia, bahwa ada banyak kunci untuk membaca al–Qur'an, tidak hanya satu kunci. Kunci–kunci tersebut pada waktu yang sama bisa jadi objektif dan bisa jadi subjektif (Guessoum, 2011: 50).

Kelima, mengikuti pendapat Ibn Rusyd (1126–1198 M) terkait dengan tingkat nalar manusia. Menurut Ibn Rusyd, tingkat berpikir masyarakat tidak sama, tetapi berbeda yang dapat dibagi dalam tiga tingkatan: awam, menengah dan elit. Awam yang merupakan mayoritas adalah kelompok yang hanya mampu berpikir tektualis–retoris (*khathabi*) dan sama sekali tidak mampu berpikir rasional atau takwil. Kelas menengah adalah kalangan yang telah menggunakan nalar rasional tetapi belum mampu tingkat kritis filosofis. Penalaran mereka menggunakan metode dialektis (*jadâlî*). Kelompok elit adalah kalangan yang mampu berpikir kritis filosofis, tidak sekedar rasional dialektis.

Tiga tingkat berpikir tersebut harus mendapat porsi penalaran yang sesuai, dan al–Qur'an berbicara sesuai dengan tingkat penalaran masing–masing. Meski demikian, metode yang sering digunakan al–Qur'an sendiri adalah yang biasa digunakan oleh mayoritas manusia, yaitu tekstual–retoris (*khithabi*) karena tujuannya memang memberi perhatian kepada mayoritas tersebut. Ini wajar. Akan tetapi, al–Qur'an tetap tidak meninggalkan bagian untuk kalangan yang berpikir rasional filosofis. Bagian yang diberikan syariat kepada kalangan yang berpikir rasional–filosofis adalah sesuatu yang mempunyai kemungkinan untuk dimaknai secara takwil.

Karena itu, menurut Ibn Rusyd, kaum muslimin kemudian sepakat bahwa pada dasarnya tidak ada kewajiban untuk memahami teks sesuai dengan makna zhahirnya secara keseluruhan atau memahami teks sesuai dengan makna takwilnya secara keseluruhan. Artinya, ada teks yang dipahami secara tekstual dan ada ayat yang dipahami secara takwil (Ibn Rusyd, 1978: 31).

Berdasarkan hal tersebut, menurut Nidhal, maka penafsiran terhadap teks suci harus dilakukan secara berjenjang atau berlapis sesuai dengan tingkat nalar sang pembaca. Penafsiran secara berlapis adalah keniscayaan karena tingkat nalar manusia memang berbeda, tidak bisa dipaksakan dengan penafsiran tunggal atau hanya dalam satu perspektif. Dengan penafsiran secara berlapis maka upaya untuk mempertemukan antara agama dan sains modern menjadi sangat terbuka (Guessoum, 2011: 62).

3. Falsifikatif Teistik.

Prinsip ketiga dari pendekatan kuantum adalah prinsip falsifikatif teistik. Prinsip ini terkait dengan persoalan metodologis dan pilihan metafisis yang diikutinya.

Menurut Nidhal, salah satu bagian terpenting dari cara kerja sains terkait dengan metodologi. Aspek ini memberi aturan main bagaimana sains harus bekerja. Secara sederhana, metode ilmiah yang dianut dalam sains dapat diartikan sebagai serangkaian tindakan yang terdiri atas beberapa tahapan:

a. Pengamatan terhadap fenomena dan merekam sebanyak mungkin data atau informasi terkait dengan fenomena tersebut.
b. Membuat hipotesis berdasarkan atas pengetahuan yang ada sebelumnya terkait dengan fenomena tersebut.
c. Menguji hipotesis yang dibuat yang mengarah kepada konsekuensi khusus atau prediksi tertentu, kemudian memeriksa dan mengujinya apakah hipotesisnya benar dan apakah prediksi yang dibuatnya terbukti.
d. Memperbaiki atau menyempurnakan hipotesis atau prediksi yang telah dibuat dan terbukti benar atau membuang hipotesis lama dan menggantinya dengan hipotesis baru jika tidak sesuai dengan hasil eksperimen dan observasi (Guessoum, 2011: 72).

Secara historis, metode ilmiah sebagai suatu cara kerja sains yang digariskan di atas telah dilakukan sejak masa kejayaan Islam abad

pertengahan. Para saintis muslim seperti Ibn al–Haitsam (965–1040 M), al–Biruni (973–1048 M), Ibn Sina (980–1037 M) kenyataannya sangat menekankan eksperimentasi dan observasi dalam cara kerja dan pengembangan sains mereka.

Doktrin metode ilmiah tersebut kemudian pindah dan berkembang di Eropa dan menemukan momentumnya pada masa renaisance, khususnya pada revolusi Nicolaus Copernicus (1473–1543 M) dan Galilio Galilie (1564–1642 M). Apalagi ditambah dengan temuan–temuan baru, seperti hukum pergerakan planet oleh Johannes Kepler (1571–1630 M), deskripsi dunia mekanik oleh Rene Descartes (1596–1650 M), teori fisika oleh Isaac Newton (1642–1727 M), teori evolusi oleh Charles Darwin (1809–1882 M) dan teori relativitas oleh Albert Einstain (1879–1955 M). Tokoh–tokoh ini menggunakan metode eksperimen, metode induksi, yang diajarkan dalam sains Islam untuk mengamati semesta dan kemudian menciptakan teori baru.

Ziauddin Sardar (l. 1951 M), karena itu, menyatakan bahwa dari Islamlah Eropa belajar melakukan penalaran logis, belajar melakukan eksperimen, menemukan ide–ide kedokteran dan menemukan kembali filsafat Yunani. Sebagian besar komponen dalam aljabar, geometri, trigonometri, astronomi, mekanika, optik, kimia dan lainnya yang menjadi pondasi ilmiah Eropa adalah berasal dari Islam (Guessoum, 2011: 75). Walhasil, dunia sains meniscayakan adanya metode ilmiah yang ketat, yang harus bersifat sistematis, objektif, kuantitatif dan falsifikatif, sehingga memungkinkan seseorang bisa mengamati semesta dengan benar dan dapat dipertanggungjawabkan.

Selain metode ilmiah yang harus bersifat falsifikatif, sains juga terkait dengan aspek metafisis atau *worldview*. Aspek ini menjadi prinsip dasar dimana sebuah sains dibangun. Mengutip Kitty Ferguson (l.1941 M), Nidhal menyatakan bahwa pada abad 17 M ada prinsip–prinsip metafisika yang disepakati kaum ilmuwan: (1) Bahwa alam semesta adalah rasional yang mencerminkan kecerdasan Penciptanya; (2) Alam semesta dapat dipahami manusia; (3) Alam semesta mempunyai kontigensi, maksudnya bahwa benda–benda yang kita temukan bisa jadi berbeda dengan yang kita bayangkan, sehingga pengetahuan atasnya didapat dengan melakukan eksperimen dan observasi; (4) Ada sesuatu yang merupakan Realitas Objektif, yang itu berarti ada kebenaran dibalik yang tampak yang dapat diobservasi secara inderawi; (5) Ada kesatuan di alam semesta, yang

menjadi dasar segala sesuatu, yaitu satu Tuhan, satu jalinan dan satu sistem logika (Guessoum, 2011: 91).

Penjelasan Kitty tersebut menunjukkan bahwa pada abad 17 M, prinsip–prinsip metafisika teistik masih ada, berjalan dan diakui oleh para saintis Barat. Kepercayaan kepada Tuhan, keinginan untuk melihat kebesaran–Nya dalam semesta, dan perintah kitab suci agar manusia menjelajahi jagat raya memberi peran penting dalam pengembangan sains di Barat. Pernyataan ini juga bisa dilihat, antara lain, dari salah satu surat Johannes Kepler (1571–1630 M) kepada Galileo Galilei (1564–1642 M) yang menyatakan, "dari perbendaraan Yahuwe Sang Pencipta yang belum terungkap, Dia ungkap satu persatu kepada kita" (*the many undisclosed treasures of Jehovah the Creator, which He reveals to us one after another*) (Alexander, 2001: 83).

Dengan semangat yang sama, Galilio menulis sebagai berikut,

"*The holy Bible and the phenomena of nature proceed alike from the divine Word, the former as the dictate of the Holy Ghost and the latter as the observant executrix of God's commands. A hundred passages of holy Scripture .... teach us that the glory and greatness of Almighty God are marvelously discerned in all his work and divinely read in the open book of heaven*" (Alexander, 2001: 84).

"Injil dan fenomena alam terus berjalan, karena keduanya sama–sama firman Tuhan; yang pertama adalah hasil dikte dari Ruh Kudus, yang kedua adalah pelaksana yang patuh atas perintah Tuhan. Beratus ayat dalam kitab suci.... mengajarkan bahwa kemuliaan dan kebesaran Tuhan Yang Maha Esa yang mengagumkan tampak dari karya–Nya dan bacaan ilahiyah dalam kitab terbuka mengenai langit".

Data–data tersebut menunjukkan adanya sains teistik di Barat atau setidaknya relasi yang bagus antara agama dan sains demi perkembangan dan kemajuan keduanya. Alexander kemudian menulis sebegai berikut,

"*It is quite a surprise to peruse the voluminous writings of the 17–th century founders of modern science and find that, whether Catholic or Protestan, Italian, French, Dutch, German or British, all are unanimous in their conviction that a study of God's "book of nature" is both a duty and delight. This defining paradigm did much to set the tone of 17th–century science*" (Guessoum, 2011: 82).

"Sangat mengejutkan ketika membaca tulisan tebal warisan abad ke–17 dari para pendiri sains modern. Di sebutkan bahwa penganut Katolik

maupun Protestan, para pemikir dari Itali, Perancis, Belanda, Jerman atau Inggris, semua sepakat bahwa kajian terhadap "buku semesta" karya Tuhan adalah sebuah tugas dan pekerjaan yang menyenangkan. Paradigma penting ini telah dijalankan untuk melahirkan sains pada abad 17".

Menurut Alfred North Whitehead (1861–1947 M), tampilnya sains teistik abad 17 di atas adalah karena dorongan dan warisan dari filsafat abad tengah (filsafat Islam) terkait dengan rasionalitas tentang Tuhan yang dipahami sebagai energi personal Yahweh ditambah rasionalitas filsafat Yunani. Jelasnya, keimanan terhadap Tuhan dalam pandangan sains adalah mendahului teori ilmiah modern dan merupakan turunan dari ajaran teologi abad tengah (Islam) (Guessoum, 2011: 95).

Akan tetapi, semangat dan kandungan teistik dalam sains abad 17 tersebut, saat ini telah bergeser bahkan hilang dari konsep sains modern. Semua referensi mengenai Tuhan atau Sang Maha Pencipta dihapuskan dari *worldview* sains modern, sehingga sains modern kemudian berubah menjadi sains yang materialistik (*any reference to God or a Creator is deleted... which have in teh past few centuries, turned decidedly materialistic*) (Guessoum, 2011: 92).

Berdasarkan adannya pergeseran–pergeseran *worldview* sains seperti di atas, menunjukkan bahwa *worldview* adalah soal pilihan, bukan bagian dari metode ilmiah. Seseorang bisa memilih *worlview* yang materialistik, teistik, deistik atau bahkan atheistik, tetapi secara metodologis dia tetap bisa bekerja secara ilmiah. Karena itu, seandainya seseorang mengembangkan sains dengan jubah teistik, misalnya, bukan berarti pilihan *worldview*–nya akan menghalangi atau menghancurkan pilar, konstruksi dan prestasi sains sebagaimana yang diraih oleh para saintis yang mengembangkan sains berdasarkan jubah atheistik, deistik atau materialistik (Guessoum, 2011: 175).

Akan tetapi, dalam upaya untuk mempertemukan agama dan sains modern, Nidhal mengusulkan agar pengembangan sains modern harus didasarkan atas *worldview* teistik. Ada beberapa alasan untuk itu.

Pertama, bahwa teisme bukan sekedar kepercayaan kepada Tuhan sebagai pencipta semesta, tetapi juga penopangnya, di mana tanpa–Nya keberadaan semesta menjadi mustahil terjadi. Lebih dari itu, teisme juga keyakinan bahwa Tuhan senantiasa beriteraksi dengan semesta, tidak lepas darinya. Ini berbeda dengan paham deisme di mana Tuhan hanya dibutuhkan

sebagai pencipta tetapi tidak sebagai pemelihara. Tugas Tuhan selesai begitu alam semesta sudah tercipta.

Kedua, bahwa keyakinan teistik merupakan model yang tampak lebih sesuai dengan sifat dunia yang kita amati (*theisme as a model appears to fit better the properties of the world that we observe*). Sedemikian, sehingga problem dunia yang komplek dan jalinan relasi yang rumit yang membingungkan Albert Einstain (1879–1955 M) misalnya, juga keindahan semesta yang telah menuntun para fisikawan modern, seperti Paul Dirac (1902–1984 M), Erwin Schrodinger (1887–1961 M) dan Alvin Martin Wainberg (1915–2006 M) untuk mempercayai kebenaran Sang Maha Kuasa akan lebih cocok jika dibingkai dalam pandangan teistik.

Ketiga, bahwa keyakinan teistik akan mendorong seseorang untuk terus menggali data dan informasi yang tidak sekedar dari realitas empirik, sehingga mereka menjadi lebih kaya dan mampu memberikan deskripsi lebih lebih lengkap tentang semesta. Kenyataannya, banyak realitas lain di dunia yang tidak bisa kita pahami dan tidak bisa kita akses, sehingga kita harus mengadopsi pandangan dunia (*worldview*) yang lebih luas dibanding pandangan dunia yang diyakini kaum sekuler.

Keempat, keyakinan teistik akan lebih memberikan kepuasan material, spiritual dan moral kepada manusia. *Kelima*, dari perspektif kesadaran dan pengalaman keagamaan, keyakinan teistik lebih sesuai dibanding yang lain, seperti materialistik, deistik apalagi atheistik (Guessoum, 2011: 97).

Walhasil, pada prinsip ketiga ini, Nidhal memastikan bahwa secara metodologis pengembangan sains modern harus didasarkan atas metode ilmiah yang ketat, yaitu falsifikasi, tetapi pada aspek meafisikanya didasarkan atas *worldview* teistik, sehingga gabungan keduanya menjadi falsifikatif–teistik.

F. Simpulan.

Pada bagian penutup ini disampaikan beberapa kesimpulan sebagai berikut.

Pertama, upaya integrasi agama dan sains Nidhal Guessoum diinspirasi dari pemikiran Ibn Rusyd. Beberapa prinsip Ibn Rusyd yang dikuti Nidhal: (a) prinsip bahwa agama dan filsafat adalah saudara sepersusuan sehingga selalu selaras; (b) prinsip tidak adanya pertentangan antara agama dan filsafat; (c) menggunakan takwil terhadap ayat–ayat yang secara tekstual tidak selaras

dengan pemahaman rasional; (d) bahwa hukum Ilahy adalah kesatuan antara wahyu dan akal.

Kedua, beberapa model islamisasi sains yang diidentifikasi Nidhal dihasilkan kesimpulan sebagai berikut. Model *i'jaz* tidak bisa dikembangkan karena terlalu condong ke "kanan", terlalu tekstual al–Qur'an disamping metode yang digunakan tidak sejalan dengan prinsip metode ilmiah modern. Integrasi al–Faruqi mengandung kelemahan secara mendasar sehingga sulit dikembangkan. Integrasi *ijmali* Sardar bagus secara teoritis tetapi tidak berjalan dalam prakteknya. Karena itu, butuh alternaif lain.

Ketiga, integrasi agama dan sains modern yang ditawarkan Nidhal adalah pendekatan kuantum, gerakan timbal balik dua arah, dengan didasarkan atas 3 prinsip dasar: (a) prinsip bahwa agama dan sains tidak saling bertentangan karena masing–masing berasal dari sumber yang sama dan satu, Allah SWT; (b) dari sisi agama dilakukam prinsip penafsiran berlapis, bahwa ayat al–Qur'an harus ditafsiri secara berjenjang sesuai dengan tingkat nalar sang pembaca, sehingga upaya untuk memahami logika sains menjadi terbuka; (c) dari sisi sains diterapkan prinsip falsifikatif teistik, bahwa pengembangan sains modern harus menggunakan metode ilmiah yang ketat, falsifikasi, tetapi pada aspek metafisika mengunakan *worldview* teistik, sehingga ajaran agama yang mengarah kepada Tuhan dapat dipahami.

Daftar Pustaka

Alexander, Denis, 2001, *Rebuilding the Matrix: Science and Faith in the 21st Century*, Grand Rapids, Zondervan.

Asad, Muhammad, "Symbolisme and Allegory in the Qur'an", n.d.,http://www.geocities/masad02/appendix1

Chejne, Anwar, 1974, *Muslim Spain Its History and Culture,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

Dzahabi, Husein al–, 1995, *Tafsir wa al–Mufassirun,* Beirut, Dar al–Fikr.

Fakhry, Majid, 1983, *A History of Islamic Philosophy,* London, Longman.

Faruqi, Ismail Raji al–, 1983, *Aslimah al–Ma'rifah al–Mabadi' al–Ammah wa Khithah al–Amal,* Kuwait, Dar al–Buhuts al–Ilmiyah.

Goessoum, Nidhal, 2011, *Islam's Quantum Question Reconciling Muslim Tradition and Modern Science,* London New York, IB. Tauris.

Goessoum, Nidhal, 2016, "Islam, Science and Methodological Naturalism, Divine Action and Miracles" dalam Usama Hasan (ed) *Islam and Science,* Islamabad, MWSI.

Guessoum, Nidhal, 2011, *Kalam's Neccesary Engagement with Modern Science*, Dubai, Kalam Research.

Hoodbhoy, Pervez Amirali, 1991, *Islam and Science Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality,* London and New Jersey, Zed Books.

Ibn Rusyd, 1978, *Fashl al–Maqal wa Taqrir Ma Bain al–Syari'ah wa al–Hikmah Min al–Ittishal,* Beirut, Dar al–Afaq.

Ibn Rusyd, tt, *Tahâfut al–Tahafut*, II (ed), Sulaiman Dunya (Mesir, Dar al–Maarif.

Najjar, Zaghloul al–, 2003, *Min Ayat al–Ijaz al–Ilm fi al–Qur'an* (Kairo, Maktabah al–Syuruq.

Sardar, Ziauddin, 1989, *Explorations in Islamic Science,* London, Mansell.

Soleh, A Khudori, 2010, *Integrasi Agama dan Filsafat Pemikiran Epistemologi al–Farabi,* Malang, UIN Press.

Soleh, A Khudori, 2012, *Epistemologi Ibn Rusyd Upaya Mempertemukan Agama dan Filsafat* (Malang, UIN Press.

Soleh, A Khudori, 2016, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer,* Yogyakarta, ar–Ruzz Media.

Soleh, A Khudori, 2018, *Epistemologi Islam Integrasi Agama, Filsafat dan Sains dalam Perspektif al–Farabi dan Ibn Rusyd,* Yogyakarta, arRuzz Media,.

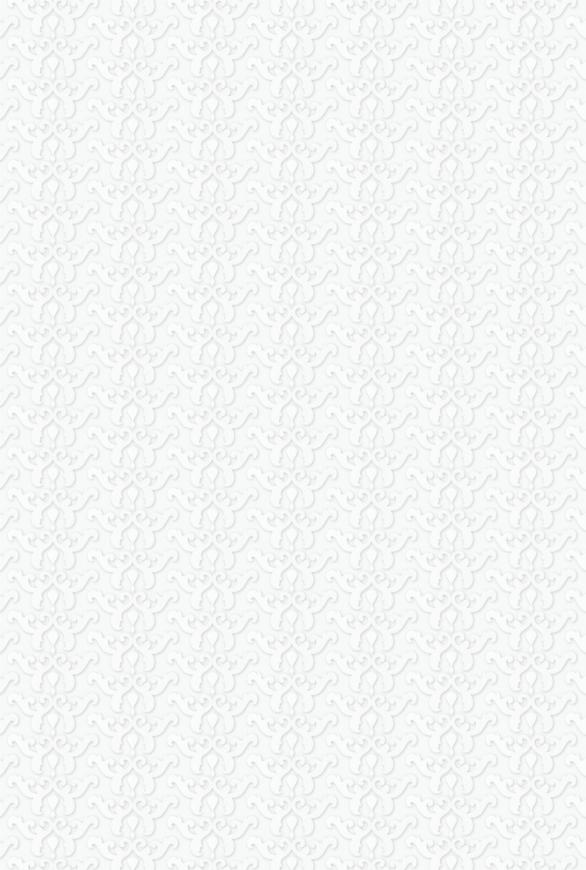
Watt, W Montgomery, 1972, *The Influence of Islam on Medieval Europe,* Edinburgh, Edinburgh University Press.

Wishart, Adam, 2006, *One in Three A Son's Journey into the History and Science of Cancer,* London, Profile Book.

Curriculum Vita Nidhal Guessoum, per April 2012.

Anonim, https://en.wikipedia.org/wiki/Nidhal_Guessoum, akses tanggal 17 Januari 2018.

Anonim, https://en.wikipedia.org/wiki/Reuven_Ramaty, akses tanggal 17 Januari 2018.

Bagian 2
Epistemologi

Kebenaran Dalam Perspektif Al–Ghazali*

A. Pendahuluan.

Al–Munqidh min al–Ḍalâl (*Deliverance from Error*) karya al–Ghazali (1058–1111) telah menarik banyak pihak, baik sarjana barat maupun kalangan muslim sendiri. Osman Bakar menyatakan bahwa para sarjana barat biasanya membandingkan karya ini dengan *Confessions* dari Santo Augustine (354–430) dan dengan *A Grammar of Assent* dari John Henry Newman (1801–1890) dalam soal kepelikan intelektualnya, juga membandingkannya dengan *Grace Abounding to the Chief of Sinners* dari John Bunyan (1628–1688) dalam sifat puritannya.[2] Sementara itu, para sarjana muslim umumnya mengkaji *al–Munqidh* untuk mendukung gagasan bahwa *skeptisme* adalah metode penting dalam sistem filsafat al–Ghazali. Dengan pernyataan ini al–Ghazali berarti telah mendahului Rene Descartes (1596–1650), tokoh skeptisme modern yang terkenal dengan kata–katanya *cogito ergo sum*.[3]

Banyak penelitian tentang *al–Munqidh* karya al–Ghazali. Antara lain, (1) penelitian Albertini, Moad, Zamir dan Rayan tentang metode keraguan al–Ghazali dan membandingkannya dengan metode Descartes.[4] (2) Penelitian

* Diterjemahkan dari artikel Achmad Khudori Soleh et all "The Truth on Al-Ghazali Perspective", INTERNATIONAL JOURNAL OF INNOVATIVE RESEARCH IN MULTIDISCIPLINARY EDUCATION, vol. 2. No. 9, September (2023): 431-439. https://doi.org/10.58806/ijirme.2023.v2i9n10 dan https://www.ijirme.com/v2i9/10.php

2 Osman Bakar, *Tauhid & Sains*, ed. Yuliani Liputo (trans) (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995).

3 Achmad Khudori Soleh, *Toleransi, Kebenaran Dan Kebahagiaan Menurut Al–Ghazali (Tolerance, Truth and Happiness According to Al–Ghazzali)*, ed. Erik Sabti Rahmawati (Malang: UIN Malang Press, 2022).

4 Sobhi Rayan, "Al–Ghazali's Method of Doubt," *Middle East Studies Association Bulletin* 38,

Shehadi tentang kebebasan berpikir untuk mencari kebenaran.[5] (3) Penelitian Sajedi tentang pentingnya nalar logis dalam keimanan.[6] (4) Penelitian Wilczyński tentang kritik al–Ghazali terhadap filsafat.[7] (5) Penelitian Van Ess dan Berger tentang *al–Munqidh* sebagai kajian autobiografi intelektual.[8]

Meski demikian, penelitian terhadap al–Munqidh dari aspek kebenaran pengetahuan belum banyak dilakukan. Dalam waktu 20 tahun terakhir, peneliti hanya menemukan 2 artikel yang menganalis al–Munqidh dari aspek pengetahuan. Yaitu, (1) artikel Tamer dan Lopez yang menganalisis relasi antara kebenaran dan keyakinan.[9] (2) artikel Wahyudi yang menulis pemikiran epistemologis al–Ghazali.[10] Kedua penulis sama–sama menyatakan bahwa bagi al–Ghazali, kebenaran pengetahuan berkaitan dengan kepastian. Untuk mendapatkan kepastian, seseorang harus meragukan segala yang diketahui sampai ditemukan bukti–bukti yang tidak terbantahkan. Akan tetapi, kedua

no. 2 (2004), https://doi.org/10.1017/s0026318400046939.; Syed Rizwan Zamir, "Descartes and Al–Ghazālī: Doubt, Certitude and Light," *Islamic Studies* 49, no. 2 (2010).arguments, and the method in their respective Discours de la méthode and al–Munqidh min al–Dalāl. The debate that revolves around al–Munqidh continues to present al–Ghazātī as an anti–authoritarian character, much akin to modern thinking, and his doubt is, at best, pretentious. In this essay, we take issues with both conclusions. We attempt to show that neither al–Ghazālī is opposed to acceptance of authority in knowledge (taqlid,; Tamara Albertini, "Crisis and Certainty of Knowledge in Al–Ghazālī (1058–1111) and Descartes (1596–1650)," *Philosophy East and West* 55, no. 1 (2005): 1–14, https://www.jstor.org/stable/4487933.; Omar Edward Moad, "Comparing Phases of Skepticism in Al–Ghazālī and Descartes: Some First Meditations on Deliverance from Error," *Philosophy East and West* 59, no. 1 (2009): 88–101, https://www.jstor.org/stable/40213554.

5 Fadlou Shehadi et al., "Freedom and Fulfillment. An Annotated Translation of Al–Ghazālī's Al–Munqidh Min Al–Ḍalāl and Other Relevant Works of Al–Ghazālī," *Journal of the American Oriental Society* 102, no. 2 (April 1982): 374, https://doi.org/10.2307/602542.

6 Akbar Sajedi, Ali Nemati, and Mohammad Dargahzadeh, "Why Am I a Muslim? Investigating the Truth of Faith Based on Ghazālī's Al–Munqidh Min Al–Ḍalāl," *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding* 8, no. 7 (2021), https://doi.org/10.18415/ijmmu.v8i7.2700.

7 Karol Wilczyński, "Why Is Philosophy Bad for the Soul? Commentary on Al–Ġazālī's Critique of the Philosophers," in *Truth and Falsehood in Science and the Arts* (Warsaw University Press, 2020), https://doi.org/10.31338/uw.9788323542209.pp.46–61.

8 Josef van Ess, "Quelques Remarques Sur Le Munqiḏ Min Aḍ–Ḍalâl," in *Kleine Schriften by Josef van Ess (3 Vols)* (BRILL, 2018), 1526–37, https://doi.org/10.1163/9789004336483_105.; Lutz Berger, "Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad Al–: Al–Munqiḏ Min Aḍ–Ḍalāl," in *Kindlers Literatur Lexikon (KLL)* (Stuttgart: J.B. Metzler, 2020), 1–2, https://doi.org/10.1007/978–3–476–05728–0_7429–1.

9 Georges Tamer and Luis Xavier López–Farjeat, "11 Al–Ghazālī on Knowledge (ʿilm) and Certainty (Yaqīn) in Al–Munqidh Min Aḍ–Ḍalāl and in Al–Qisṭās Al–Mustaqīm," in *Islam and Rationality* (BRILL, 2015), 229–52, https://doi.org/10.1163/9789004290952_012.

10 Yudian Wahyudi, "The Epistemology of Al–Munqidh Min Al–Dalal," *The Islamic Quarterly* 47, no. 1 (2003): 19–33, http://pascal–francis.inist.fr/vibad/index.php?action=getRecordDetail&idt=15523145.

penulis tidak menjelaskan prinsip–prinsip penting al–Ghazali terkait dengan kebenaran, khususnya tentang bentuk, sumber dan sarana untuk mencari kebenaran.

Uraian tersebut menunjukkan bahwa kajian tentang kebenaran pengetahuan dalam al–Munqidh karya al–Ghazali belum memadai. Artikel ini bertujuan untuk mengisi kekurangan besar tersebut. Secara rinci, penelitian ini menjawab empat pertanyaan. (1) bagaimana bentuk kebenaran dalam kitab al–Munqidh karya al–Ghazali? (2) dari sumber mana kebenaran diperoleh? (3) apa saja sarana yang dapat digunakan untuk meraih kebenaran? (4) apa kritik al–Ghazali terhadap para pencari kebenaran? Tulisan ini berdasarkan pada dua asumsi. (1) kebenaran adalah prinsip penting dalam keilmuan dan keyakinan. Kajian tentang kebenaran, prinsip–prinsipnya dan kritik al–Ghazali terhadap para pencari kebenaran dapat memberi konsep yang berharga kepada dunia akademik. (2) Kitab *Al–Munqidh min al–Dalâl* karya al–Ghazali sering menjadi reference dalam kajian tentang teologi dan skeptism keilmuan. Kajian tentang kebenaran atas kitab ini dapat memberi perspektif baru.

B. Tinjauan Literatur.

1. Empirisme dan Rationalisme.

Tradisi pemikiran Barat mengenal dua aliran epistemology, yaitu rasionalism dan empirisme. Rasionalisme mendasarkan pengetahuan pada sumber rasio dengan dua alasan. (1) Rasio secara mandiri dapat menentukan kebenarannya sendiri tanpa membutuhkan yang lain, indera maupun realitas empirik. Misalnya, pernyataan jika A = B dan B = C, maka A = C. Kesimpulan A = C tidak membutuhkan indera dan bukti empiric. (2) bahwa dalam relasinya dengan realaitas empiric, rasiolah yang menentukan realitas empiric bukan sebaliknya. Kant (1724–1804) menyatakan bahwa realitas empiric tidak menunjukkan identitasnya masing–masing. Mereka menyatakan dirinya apa adanya dan pada posisi yang sama. Rasio manusialah yang menentukan dan membedakan antara satu dengan lainnya. Tegasnya, rasiolah yang menentukan eksistensi realitas empiric, bukan sebeliknya.[11]

Empirism mempunyai alasan berbeda. Bagi empirism, pengetahuan bersumber pada data empiric bukan rasio. John Locke (1632–1704) menyatakan bahwa rasio hanya seperti lilin, membentuk kesan yang masuk kepadanya. Data empiric inilah yang menjadi sumber dan penentu

11 Justus Hartack, *Kant's Theory of Knowledge* (New York: Brace and World Inc, 1967). 7.

pengetahuan, bukan rasio yang hanya berfungsi sebagai pencatat data.[12] August Comte (1798–1857) kemudian menyebut bahwa pengetahuan yang berdasarkan data empiric yang dikenal dengan istilah positivism sebagai pengetahuan tertinggi dan menyakinkan.[13] Apa yang disebut ilmiah dalam dunia akademik mengacu pada dua epistemology ini. Yaitu, apakah dapat dibuktikan secara empiric atau dipastikan secara logis.

Selain dua sumber di atas, di Barat sebenarnya masih ada intuisism. Akan tetapi, intuisisme tidak diakui sebagai epistemology yang valid. Augusto Bunge (1919–2020) menyatakan bahwa intuisism bukan metode yang aman dan valid karena mudah menyesatkan dan mendorong pada klaim–klaim tidak masuk akal. Karena itu, kebenaran intuisi harus didukung oleh data indera dan konsep–konsel akal. Pengetahuan intuisi yang tidak didukung data indera atau nalar sehat tidak dapat dinilai sebagai kebenaran.[14]

2. Bayan, Burhan dan Irfan.

Tradisi pemikiran Islam mempunyai epistemology sendiri. *Pertama* adalah eksplanasi (Bayani). Epistemology ini mendasarkan pengetahuannya pada teks yang dalam agama adalah kitab suci. Bagi bayani, tidak ada sumber pengetahuan yang dapat diandalkan kecuali wahyu. Al–Shafi'i (767–820) menyatakan bahwa satu–satunya sumber pengetahuan yang valid adalah kitab suci, bukan rasio atau indera. Rasio ditempatkan sebagai pelayan wahyu, menjelaskan secara logis ajaran wahyu, bukan sebagai sumber pengetahuan. Metode untuk menemukan pengetahuan dari teks wahyu menggunakan dua cara. Yaitu, (1) melakukan penafsiran secara langsung terhadap teks wahyu, (2) menggunakan analogi. Mayoritas keilmuan Islam menggunakan metode bayani yang mendasarkan diri pada kitab suci.[15]

Kedua adalah pembuktian logis (Burhani). Epistemology ini mirip dengan rasionalism di Barat, yaitu sama–sama mendasarkan diri pada kekuatan rasio. Perbedaan di antara keduanya berkaitan dengan kitab suci. Rasionalism di Barat tidak peduli dengan kitab suci dan tidak menempatkan kitab suci sebagai sumber pengetahuan. Sebaliknya, dalam Islam, betapapun orang berpikir rasional tidak pernah meninggalkan kitab suci. Bagaimana mempertemukan kitab suci dengan pemikiran logis? Para

12 John Locke, *An Essay Concerning the Principles of Human Understanding* (London: Awsham Y. John Churchill, 1968). 104.

13 Auguste Comte, *The Positive Philosophy* (New York: AMN Press, 1974). 25.

14 Mario Augusto Bunge, *Intuition and Science* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1962). 25.

15 M Abed al–Jabiri, *Bunyah Al–'Aql Al–Arabî* (Beirut: Markaz al–Tsaqafi al–Arabi, 1991).

filosof muslim mulai al–Kindi (801–873), al–Farabi (870–950), Ibn Sina (980–1037) sampai Ibn Rushd (1126–1198) telah menyelesaikan masalah ini dengan caranya masing–masing, sehingga tidak ada pertentangan antara wahyu dan rasio, antara agama dan filsafat.[16]

Ketiga adalah intuisism (Irfani). Epistemologi ini mendasarkan pengetahuannya pada pengalaman spiritual yang dirasakan oleh hati (al–qalb). Bagi pengikut Irfan, beda antara tahu definisi api, melihat api dan terbakar api. Kebenaran adalah terbakar api, bukan sekedar melihat api atau hanya tahu definisi api. Maksudnya, kebenaran adalah sesuatu yang dirasakan atau dialami, bukan sesuatu yang disaksikan oleh indera atau yang dipahami secara kognitif. Metode mendapatkan pengetahuan adalah dengan latihan spiritual (*riyadah*) sehingga hati mampu menerima limpahan pengetahuan secara langsung dari Tuhan. Kaum sufistik menggunakan metode Irfan.[17]

Ketiga metode ini pada awalnya berkembang sendiri–sendiri secara terpisah. Tidak ada dialog di antara ketiganya sehingga muncul ketegangan yang memakan korban. Al–Hallaj (858–922) adalah korban ketegangan antara bayani dan irfani. Al–Hallaj dihukum mati karena pikiran–pikiran sufistiknya tidak dapat dipahami kaum fiqh. Karena itu, al–Ghazali berusaha mengintegrasikan antara bayani dan irfani, antara figh dan tasawuf, lewat karya besarnya, Ihya Ulum al–Din. Namun, al–Ghazali (1058–1111) mengabaikan burhani, sehingga kajian filsafat tidak berkembang pada era al–Ghazali. Suhrawardi (1154–1191) kemudian mengintegrasikan antara Burhan dengan irfani, antara filsafat dengan tasawuf, menjadi illuminatif (ishraqiyah). Akan tetapi, Suhrawardi meninggalkan bayani, sehingga dia menjadi korban. Yaitu, dihukum mati oleh kaum fiqh karena ajaran filsafat–tasawufnya dinilai menyimpang. Terakhir muncul Mulla Sadra () yang mengintegrasikan ketiga epistemology Islam dalam satu pola yang disebut teosofi trancenden (al–Hikmah al–Muta'Aliyah).[18]

16 Achmad Khudori Soleh, *Epistemologi Islam Integrasi Agama Filsafat Dan Sains Dalam Perspektif Al–Farabi Dan Ibn Rusyd (Islamic Epistemology: Integration of Religion, Philosophy and Science in Al–Farabi and Ibn Rushd Perspectives)* (Yogyakarta: Ar–Ruzz Media, 2018).

17 Jabiri, *Bunyah Al–'Aql Al–Arabî.*

18 Achmad Khudori Soleh, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer (Islamic Philosophy from Classical to Contemporary)* (Yogyakarta: Ar–Ruzz Media, 2016).

C. Metode.

Objek penelitian ini adalah konsep kebenaran dalam kitab Al–Munqidh min al–Dalal karya al–Ghazali. Sumber data berasal dari literatur dengan al–Munqidh min al–Dalal karya al–Ghazali sebagai rujukan utama. Karya–karya lain dari al–Ghazali juga digunakan sebagai rujukan tambahan. Data dari sumber primer dan tambahan kemudian dianalisis dengan metode contens analysis.[19] Analisis ini digunakan untuk mengeksplorasi konsep kebenaran al–Ghazali sebagaimana yang ditulis dalam Al–Munqidh min al–Dalal. Pada proses ini peneliti melakukan cross–check data primer untuk mengantisipasi kemungkinan salah pemahaman terhadap sumber primer.[20]

Hasil penelitian yang telah dijelaskan kemudian didiskusikan dengan menggunakan metode interpretative analysis.[21] Pada bagian ini peneliti mengkritisi lebih lanjut konsep kebenaran al–Ghazali dengan melacak latar belakangnya, memprediksi konsekuensi logisnya atau membandingkan dengan teori lainnya dengan metode comparative analysis.[22] Berdasarkan hal tersebut kemudian diambil kesimpulan pentingnya.

D. Hasil.

Bagian ini menjelaskan tiga hal, yaitu bentuk kebenaran, sumber kebenaran, sarana untuk meraih kebenaran, dan kritik al–Ghazali kepada para pencari kebanaran.

1. Kebenaran Ontologi dan Epistemologi.

Al–Ghazali mengklasifikasi kebenaran dalam dua bentuk, yaitu kebenaran ontologis dan epistemologis. Kebenaran ontologis yang dimaksud adalah kebenaran realitas seperti apa adanya, baik berupa fisik maupun metafisik. Kebenaran fisik adalah kebenaran yang realitasnya berwujud fisik dan dapat ditangkap oleh indera. Kebenaran metafisik adalah kebenaran yang realitasnya tidak inderawi, seperti surga, neraka,

19 Satu Elo et al., “Qualitative Content Analysis,” *SAGE Open* 4, no. 1 (January 2014): 215824401452263, https://doi.org/10.1177/2158244014522633.

20 Robert G. Turner, “Double Checking the Cross–Check Principle,” *Journal of the American Academy of Audiology* 14, no. 05 (May 2003): 269–77, https://doi.org/10.1055/s–0040–1715737.

21 Audrey Alejandro, “Reflexive Discourse Analysis: A Methodology for the Practice of Reflexivity,” *European Journal of International Relations* 27, no. 1 (March 2021): 150–74, https://doi.org/10.1177/1354066120969789.

22 Dean C. Adams and Michael L. Collyer, “Phylogenetic Comparative Methods and the Evolution of Multivariate Phenotypes,” *Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics* 50, no. 1 (November 2019): 405–25, https://doi.org/10.1146/annurev–ecolsys–110218–024555.; Jan Pringle et al., “Interpretative Phenomenological Analysis: A Discussion and Critique,” *Nurse Researcher* 18, no. 3 (April 2011): 20–24, https://doi.org/10.7748/nr2011.04.18.3.20.c8459.

kehidupan di akherat, bahkan tentang Tuhan sendiri.[23] Eksistensi dari kebenaran metafisik ini diperoleh dari wahyu.

Selain itu, kebenaran metafisik dapat disaksikan oleh mata batin (*al–baṣĩrah*). Mata batin adalah sarana penglihatan yang mirip dengan indera penglihatan. Perbedaan di antara keduanya adalah bahwa mata indera hanya mampu menangkap realitas fisik, sedang mata batin mampu menangkap realitas metafisik. Dalam *Mishkat al–Anwâr* al–Ghazali menjelaskan keunggulan mata batin. (1) mata batin dapat mencerap dirinya sebagai yang memiliki pengetahuan dan mencerap pengetahuan yang dimilikinya sekaligus. Subjek dan objek menyatu dalam mata batin. (2) mata batin tidak terhalangi oleh ruang dan waktu, sehingga mata batin dapat menangkap objek yang jauh dan masa depan. (3) mata batin tidak dapat ditutupi sesuatu sehingga dia dapat menangkap rahasia dibalik tabir.[24]

Kebenaran epistemologis berkaitan dengan kebenaran yang diperoleh dari metode yang digunakan. Apakah kebenaran yang dihasilkan dari metode tertentu adalah valid dan dapat dipercaya? Dalam *al–Munqidh* al–Ghazali menganalisis kebenaran–kebenaran yang dihasilkan dari tiga metode yang berkembang saat itu. *Pertama* adalah kebenaran inderawi. Bagi al–Ghazali, kebenaran dari hasil pengamatan inderawi, pada tahap tertentu, dapat dipercaya. Akan tetapi, indera fisik mempunyai banyak kelemahan sehingga kebenaran yang dihasilkan oleh pengamatan indera sering keliru. Misalnya, volume bintang–bintang di langit dalam pengamatan indera tampak kecil, padahal realitasnya sangat besar bahkan ada yang lebih besar dari bumi. Karena itu, kebenaran yang dihasilkan oleh pengamatan inderawi tidak dapat dinilai sebagai kebenaran yang terpercaya.[25]

Kedua adalah kebenaran rasional yang diperoleh lewat pengetahuan primer. Misalnya, prinsip bahwa sepuluh lebih besar dari tiga, bahwa sebuah pernyataan tidak dapat dinilai benar dan salah pada waktu yang sama, bahwa sesuatu tidak dapat dinilai sebagai kekal, mungkin dan mustahil sekaligus. Bagi al–Ghazali, kebenaran rasional lebih terpercaya daripada kebenaran fisik. Meski demikian, kebenaran rasional bukan berarti tidak dapat dipertanyakan. Al–Ghazali menguji kebenaran rasional dengan fenomena mimpi. Dalam mimpi, seseorang dapat melakukan

---

23 Abu Hamid al–Ghazali, "Mishkat Al–Anwār," in *Majmû'ah Al–Rasā'il* (Beirut: Dar al–Fikr, 1996), 268–92.

24 Ghazali.

25 Abu Hamid al–Ghazali, "Al–Munqidh Min Al–Ḍalăl," in *Majmû'ah Rasăil* (Beirut: Dar al–Fikr, 1996), 537–85.

perjalanan yang sangat cepat dari tempat yang satu pada tempat yang lain, atau dapat bertemu dan berkomukasi dengan tokoh–tokoh yang telah wafat. Fenomana mimpi ini tidak dapat diterima secara logis, karena saat kondisi terjaga, tidak tidur, seseorang tidak dapat melakukan perjalanan begitu cepat apalagi saat tidur yang semua organ tubuh tidak berdaya. Artinya, kebenaran rasional bukan kebenaran puncak dan segalanya karena ada kebenaran lain yang kekuatan nalar tidak dapat memahaminya.[26]

Ketiga adalah kebenaran spiritual yang diterima oleh hati (*qalb*) secara langsung. Pada model ketiga ini Allah mencurahkan cahaya petunjuk–Nya ke dalam hati manusia. Al–Ghazali menamai proses penerimaan kebenaran secara langsung ke dalam hati ini dengan istilah pandangan langsung (*kashf*) dan fruition experience (*dhauq*). Al–Qur'an menyinggung fenomena ini dengan pernyataan, "Sungguh, kalian dalam keadaan lalai, maka Kami singkapkan tirai yang menutupi matamu sehingga penglihatanmu pada hari itu menjadi sangat tajam" (QS. Qaf, 22). Sebuah hadits Rasulullah menyatakan, "Manusia itu tertidur, saat mati mereka terjaga". Karena itu, dalam *al–Munqidh* al–Ghazali mengkritik keras pihak–pihak yang terlalu mengandalkan rasionalitas. "Siapa yang menyatakan bahwa kebenaran hanya berkaitan dengan bukti–bukti logis, maka dia telah menyempitkan rahmat Tuhan".[27]

Berkaitan dengan dua bentuk kebenaran tersebut, yaitu kebenaran ontologis dan epistemologis, Osman Bakar (b. 1946) menegaskan bahwa al–Ghazali tidak pernah mempersoalkan kebenaran ontologis. Sebaliknya, al–Ghazali menyakini dengan seyakinnya bahwa kebenaan ontologis seperti adanya adalah benar.[28] Dalam *al–Munqidh* al–Ghazali menyatakan bahwa keyakinannya terhadap kebenaran ontologis tidak tergoyahkan, bahkan semakin kuat karena adanya dukungan bukti logis dan dalil–dalil wahyu. Akan tetapi, al–Ghazali mempersoalkan kebenaran yang dihasilkan oleh metode–metode yang ada.[29] Apakah kebenaran yang dihasilkan dari metode tersebut valid? Karena itu, sebagaimana ditulis Osman Bakar, keraguan yang ditunjukkan al–Ghazali dalam *al–Munqidh* adalah keraguan epistemologis bukan keraguan ontologis.[30]

---

26 Ghazali.

27 Ghazali.

28 Bakar, *Tauhid & Sains*. 64.

29 Ghazali, "Al–Munqidh Min Al–Ḍalăl."

30 Bakar, *Tauhid & Sains*.

Figure 1: Kebenaran Ontologis dan Epistemologis

Kebenaran

Ontologis

Epistemologis

Informasi dari wahyu

Kesaksian mata batin

Kebenaran inderawi

Kebenaran rasional

Kebenaran spiritual

2. Sumber dan Sarana Kebenaran.

Al–Ghazali mendiskusikan kebenaran dari dua aspek, yaitu sumber dan sarana untuk meraihnya. Dari aspek sumber, al–Ghazali menyebut dua sumber kebenaran, yaitu wahyu dan rasio. Wahyu yang dimaksud adalah firman Allah yang terkodifikasi dalam bentuk kitab suci, yaitu al–Qur'an. Selain itu, masuk dalam ketegori wahyu adalah sabda Rasulullah, karena sabda Rasul tidak berdasarkan atas nafsunya sendiri melainkan titah dari Allah (QS. Al–Najm, 3). Bagi al–Ghazali, wahyu adalah sumber kebenaran yang hakiki dan mutlak, karena wahyu adalah firman Tuhan.[31] Selain itu, wahyu adalah sumber kriteria benar dan salah. Al–Ghazali menyatakan bahwa parameter berpikir yang dia rumuskan dalam *al–Qisṭâs al–Mustaqĩm* adalah berdasarkan atas ajaran al–Qur'an.[32] Dari sumber wahyu ini lahir ilmu–ilmu keagamaan (*al–ulūm al–shar'iyah*).

Rasio adalah sumber pengetahuan selain wahyu. Dalam konteks ini, al–Ghazali mendefinisikan rasio sebagai potensi yang ada pada manusia yang muncul sejak usia dewasa (*mumayyiz*). Para teolog mendefinisikan rasio ini sebagai pengetahuan niscaya seperti 2x2=4, atau para filosof mendefinisikannya sebagai pengetahuan teoritis (*al–aql al–nazary*). Potensi inilah yang membedakan manusia dengan makhluk lainnya. Berkaitan dengan pengetahuan, al–Ghazali menggambarkan rasio ini seperti matahari dengan sinarnya atau seperti penglihatan dengan indera mata, sehingga rasio adalah sumber kebenaran yang tidak bisa diingkari. Dari rasio muncul ilmu–ilmu rasional (*al–ulūm al–aqliyah*).[33]

---

31 Abu Hamid al–Ghazali, *Ihyā Ulûm Al–Dĩn* (Beirut: Dar al–Fikr, 1995). IV, 117.

32 Abu Hamid al–Ghazali, "Al–Qisṭâs Al–Mustaqîm," in *Majmû'ah Al–Rasâil* (Beirut: Dar al–Fikr, 1996), 180–211.

33 Ghazali, *Ihyā Ulûm Al–Dĩn*.

Al–Ghazali menempatkan dua sumber kebenaran tersebut sebagai kesatuan yang tidak terpisahkan. Konsep ini berbeda dengan pandangan para teolog yang umumnya memisahkan dan bahkan mempertentangan kebenaran wahyu dan rasional. Bagi al–Ghazali, kebenaran wahyu dan rasional adalah saling melengkapi sehingga tidak ada pertentangan antara ilmu agama dan ilmu rasional.[34] Meski demikian, al–Ghazali tidak menempatkan kedua sumber kebenaran pada posisi yang sederajat. Bagi al–Gazali, wahyu adalah firman Allah sedang rasio adalah potensi yang ada pada manusia. Sesuatu yang berasal dari Allah lebih utama dibanding apapun yang ada pada manusia. Karena itu, wahyu lebih utama daripada rasio, dan ilmu keagamaan yang muncul dari wahyu lebih unggul daripada ilmu rasional yang lahir dari rasio.[35]

Pada aspek sarana untuk meraih kebenaran, al–Ghazali menyebut ada tiga potensi. *Pertama*, indera eksternal atau panca indera (*al–hiss al–khamsah*). Bagi al–Ghazali, indera eksternal adalah sarana pengetahuan paling rendah karena mempunyai banyak kelemahan. Setidaknya ada empat kelemahan yang dicatat al–Ghazali tentang indera eksternal. (1) indera eksternal tidak dapat melihat objek yang terlalu dekat atau terlalu jauh. (2) indera eksternal tidak dapat mehangkap objek yang tertutupi tabir. (3) indera eksternal hanya dapat menagkap bagian permukaan dari objek, tidak mampu menangkap bagian dalam objek. (4) indera eksternal hanya mampu menangkap sebagian kecil dari realitas. Indera penglihatan misalnya tidak mampu menangkap objek pendengaran, tidak mampu menangkap objek penciuman, apalagi objek nalar dan hati.[36]

Kedua adalah rasio (*al–aql*). Al–Ghazali menempatkan rasio pada dua posisi, yaitu sebagai sumber sekaligus sarana memperoleh pengetahuan. Pada posisi sebagai sarana pengetahuan, al–Ghazali mendefinisikan rasio sebagai kemampuan tertentu yang dengan potensi tersebut manusia dapat mengetahui beragam pengetahuan. Al–Ghazali terkadang juga mendefinisikan akal ini sebagai potensi yang dengan potensi tersebut manusia dapat memutuskan hal–hal yang harus dilakukan atau menahan diri dari sesuatu yang merugikan.[37]

34 MA Sherif, *Al–Ghazali's Theory of Vertue* (Albany: SUNY Press, 1975). 8.

35 Achmad Khudori Soleh, *Teologi Islam Perspektif Al–Farabi Dan Al–Ghazali*, ed. Erik Sabti Rahmawati (Malang: UIN Malang Press, 2013).

36 Ghazali, "Mishkat Al–Anwār."

37 Ghazali, *Ihyā Ulûm Al–Dĩn*.

Ketiga adalah hati (*al–qalb*). Bagi al–Ghazali, hati adalah potensi spiritual yang berfungsi untuk menerima limpahan pengetahuan secara langsung dari Tuhan (*kashf*). Potensi ini mengolah pengetahuan bukan berdasarkan atas data indera atau data empiric, juga bukan berdasarkan nalar logis tetapi pengalaman spiritual secara langsung. Karena itu, bagi al–Ghazali, pengetahuan yang diperoleh lewat *kashf* lebih terjamin validitasnya dan lebih tinggi kedudukannya dibanding pengetahuan yang diperoleh lewat rasio atau indera eksternal.[38]

Menurut al–Ghazali, manusia pada dasarnya tidak mempunyai pengetahuan bawaan. Pada tahap awal Tuhan menciptakan dalam diri manusia kemampuan indera (*al–hiss*) untuk menangkap objek–objek fisik inderawi. Pada tahap kedua Allah memberi kemampuan rasional (*al–aql*) untuk memahami objek–objek yang tidak dapat ditangkap oleh indera. Pada tahap berikutnya Allah memberi kemampuan hati (*al–qalb*) untuk memahami objek–objek yang tidak dapat ditangkap oleh rasio dan indera. Karena itu, bagi al–Ghazali, kualitas tiga sarana pengetahuan ini tidak sama. Kualitas paling rendah adalah indera eksternal yang digunakan untuk menangkap objek fisik, di atasnya adalah rasio untuk memahami objek–objek rasional, dan kualitas paling tinggi adalah hati untuk objek–objek metafisik.[39]

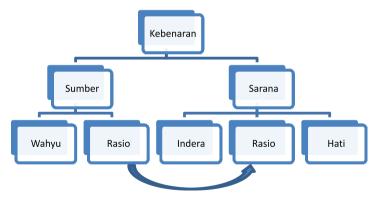



Figure 2: Sumber dan Sarana Kebenaran.

3. Kritik pada Pencari Kebenaran.

Al–Ghazali mengklasifikasi para pencari kebenaran saat itu dalam empat kelompok. Klasifikasi ini berdasarkan atas klaim metodologi masing–masing kelompok atas kebenaran. *Pertama*, kaum teolog. Al–

38 Sulaiman Dunya, *Al–Haqâiq Fi Naẓr Al–Ghazâli* (Beirut: Dar al–Fikr, 1971). 25.
39 Ghazali, "Al–Munqidh Min Al–Ḍalăl."

Ghazali menggambarkan kaum teolog sebagai kelompok yang mempunyai kemampuan intelektual dan penalaran rasional yang kuat. Dengan kemampuan tersebut, kaum teolog mampu menjelaskan prinsip–prinsip keyakinan agama, dan membela ajaran agama dari serangan dari luar. Al–Ghazali memuji prestasi kaum teolog untuk menjaga ajaran agama dan membongkar kesesatan kaum bid'ah. Meski demikian, al–Ghazali mengkritik teologi Islam dalam tiga aspek. Yaitu, (1) istilah ilm al–kalâm yang digunakan dalam teologi Islam tidak sesuai dengan tradisi yang berlaku pada zaman Nabi. (2) penggunaan rasio dalam teologi belum dilakukan secara maksimal, sehingga kalah vaid dengan metode filsafat. (3) bahwa kajian teologi hanya bermanfaat untuk orang tertentu yang membutuhkan, tidak untuk semua orang. Bagi al–Ghazali, metode teologi Islam tidak memuaskan secara intelektual.[40]

Kedua, golongan filosof. Al–Ghazali menggambarkan kaum filosof sebagai orang–orang yang mempunyai kemampuan logika dan pembuktian demonstrative (*Burhâni*) yang mumpuni. Secara umum, al–Ghazali membagi kaum filosof dalam tiga kategori, yaitu atheis, theis dan naturalis. Atheis adalah golongan filosof yang tidak percaya adanya Tuhan yang menciptakan semesta, sedang theis adalah kelompok sebaliknya. Sementara itu, naturalis adalah golongan yang mempercayai Tuhan sebagai Sang Pencipta tetapi Dia tidak lagi berkuasa setelah semesta berkembang dengan keteraturannya. Kelompok ketiga ini disebut dengan deism dalam istilah filsafat modern.[41] Selanjutnya, al–Ghazali mengkritik kelemahan metode filosofis. Al–Ghazali menyatakan bahwa metode dan ajaran filsafat telah tercemar kesesatan dan ketidak–konsistenan. Bagi al–Ghazali, hal ini tampak pada pemikiran metafisika filsafat yang jatuh dalam bid'ah dan bahkan kekufuran. Dalam *Tahâfut al–Falâsifah* al–Ghazali mengklasifikasi pemikiran metafisika filsafat dalam duapuluh pembahasan: tiga di antaranya dapat mengakibatkan kekufuran, sedang tujubelas lainnya masuk kategori bid'ah.[42] Kelemahan–kelemahan tersebut sekaligus menunjukkan bahwa metode filosofis tidak mampu menggapai kebenaran–kebenaran metafisik.[43]

40 Ghazali.

41 Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press (OUP), 2008).

42 Abu Hamid al–Ghazali, *Tahāfut Al–Falāsifah*, ed. Sulaiman Dunya (Cairo: Dar al–Ma'arif, 1972).

43 Ghazali, "Al–Munqidh Min Al–Ḍalăl."

Meski demikian, al–Ghazali tidak menyerang filsafat secara kese–luruhan. Al–Ghazali menunjukkan dalam *al–Munqidh* bahwa ada bagian–bagian dari ilmu filosofis yang dapat diterima sehingga tidak layak ditolak. Bagi al–Ghazali, menolak ilmu–ilmu ini adalah kebodohan. Ilmu–ilmu tersebut adalah (1) ilmu logika. Logika adalah semata ilmu metodologis yang dapat digunakan dalam filsafat maupun untuk pengembangan ilmu keagamaan. (2) ilmu matematis yang murni berkaitan dengan fakta–fakta yang didemonstrasikan secara eksak. (3) ilmu kealaman, yaitu ilmu yang mengkaji unsur–unsur, posisi dan keterkaitan benda–benda di alam semesta. Bagi al–Ghazali, ilmu–ilmu ini tidak berkaitan dengan keyakinan religious sehingga tidak ada alasan untuk menolaknya.[44]

Ketiga adalah kelompok kebatinan syiah (*ta'limiyah*). Al–Ghazali menggambarkan kelompok ini sebagai golongan yang mengaku satu–satunya pemilik kebenaran yang diperoleh lewat pengajaran (*ta'lĩm*) dari Imam yang terjaga dari dosa (*ma'ṣūm*). Bagi mereka, kebenaran tidak diraih lewat penalaran logika seperti filosof dan teolog tetapi diperoleh dari pengajaran imam yang otoritatif. Imam–imam ini adalah pewaris fungsi esoteric Nabi untuk menginterpretasikan makna esoteric ajaran al–Qur'an. Al–Ghazali tidak menolak ajaran kaum kebatinan tentang pentingnya imam yang otoritatif sebagai sumber kebenaran. Akan tetapi, al–Ghazali mengkritik konsep imam yang bebas dari kesalahan pada selain Nabi. Bagi al–Ghazali, satu–satunya imam yang otoritatif dan tidak pernah salah hanya Rasulullah, bukan selainnya. Siapapun selain Nabi dapat jatuh dalam kekeliruan sehinga tidak dapat menjadi sumber kebenaran. Selain itu, imam yang dimaksud dalam kebatinan telah tiada sehingga tidak dapat dikonfirmasi.[45]

Keempat, kaum sufi. Al–Ghazali menggambarkan kaum sufi sebagai golongan yang mempunyai visi spiritual (*mushâhadah*) dan pencerahan (*mukâshafah*). Karena itu, mereka bukan hanya orang mencapai kebenaran metafisik tetapi lebih dari itu adalah menyaksikan kehadiran Ilahy. Pengetahuan ini adalah kebenaran tertinggi yang dalam al–Qur'an disebut *haqq al–yaqĩn*. Para sufi mencapai tingkatan ini, sebagaimana dijelaskan al–Ghazali, melalui dua cara. (1) melalui pemahaman, dan (2) pembersihan jiwa. Proses pembersihan diri ini dimulai dari menenggelamkan diri dalam ingatan kepada Tuhan (*dhikr*) sampai peleburan diri ke dalam Tuhan (*fana'*). Jika seseorang melakukan proses ini dengan sungguh–sungguh,

44 Ghazali.
45 Ghazali.

menurut al–Ghazali, dia akan mengalami transformasi jiwa yang sempurna sehingga dapat menyaksikan kebenaran Ilahy (*mushâhadah*). Al–Ghazali menilai bahwa metode sufi adalah cara paling sempurna untuk meraih pengetahuan tentang Realitas Tertinggi. Karena itu, bagi al–Ghazali, kaum sufi adalah orang–orang yang paing utama di antara para pencari kebenaran.[46]

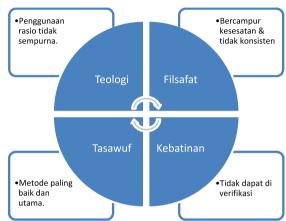



Figure 3: Kritik al–Ghazali pada para Pencari Kebenaran.

E. Pembahasan.

Bagian ini mendiskusikan hasil yang dijelaskan di atas. *Pertama* tentang kebenaran ontologis dan epistemologis. Secara historis, konsep ini pernah disampaikan oleh al–Farabi (870–950). Al–Farabi menyatakan bahwa ada perbedaan antara realitas dan yang dipahami dari realitas. Realitas adalah sesuatu yang ada sebagaimana dirinya, baik diketahui atau tidak oleh manusia, sedang yang dipahami dari realitas adalah hasil pemahaman manusia tentang realitas. Realitas sebagaimana adanya adalah kebenaran ontologis, sedang hasil pemahaman manusia terhadap realitas adalah kebenaran epistemologis. Kebenaran ontologis berbeda dengan kebenaran epistemologis.[47] Konsep al–Farabi dan al–Ghazali di atas juga diikuti oleh Ibn Rushd (1126–1198). Ibn Rushd menyatakan bahwa pemahaman terhadap realitas berbeda dengan realitas itu sendiri. Realitas sebagaimana adanya adalah kebenaran ontologis, sedang pemahaman terhadap realitas adalah kebenaran epistemologis.[48] Pada era modern, konsep perbedaan antara realitas dan pemahaman terhadap realitas juga disampaikan oleh John MacMurray (1891–1976). Sebagaimana konsep al–

46 Ghazali.
47 Abu Nasr Farabi, *Kitab Al–Huruf*, ed. Muhsin Mahdi (Beirut: Dar al–Mashriq, 1970). 118.
48 M Imarah, *Al–Mâdiyah Wa Al–Miṭâliyah Fi Falsafah Ibn Rushd* (Mesir: Dar al–Ma'arif, n.d.). 23.

Ghazali, MacMurray menyatakan bahwa ada perbedaan yang jelas antara objek yang dipahami dan pemahaman atas objek, sehingga ada perbedaan kebenaran epistemologis dan kebenaran ontologis.[49]

Konsep kebenaran al–Ghazali tersebut meniscayakan beberapa hal. (1) bahwa hasil pemahaman terhadap objek tidak sama dengan objek itu sendiri. Jika dikaitkan dengan agama, maka hasil pemahaman terhadap al–Qur'an tidak sama dengan al–Qur'an, sehingga mengklaim bahwa pemahaman seseorang adalah sama dengan al–Qur'an adalah kesalahan dan kesombongan. (2) bahwa pemahaman terhadap objek dipengaruhi oleh metode yang digunakan. Perbedaan metode mengakibatkan perbedaan hasil pemahaman. Karena itu, al–Ghazali menyatakan pentingnya saling komunikasi antar metode dan pemahaman yang disebut ijma', sehingga hasil pemahaman menjadi valid. (3) bahwa pemahaman kita terhadap objek hanya merupakan satu perspektif dari objek, tidak mencakup keseluruhan dari objek. Jika dikaitkan dengan agama, maka pemahaman madzhab Syafii misalnya, hanya mewakili satu perspektif tentang Islam tidak mencakup keseluruhan Islam. Karena itu, Abd al–Wahab al–Sha'rani (1492–1565) mensarankan pada kita untuk tidak mencukupkan diri dengan pemahaman satu madzhab melainkan meliputi banyak madzhab. Siapa yang mencukupkan diri pada satu madzhab berarti dia hanya mengetahui hadits shahih menurut imam madzhabnya tetapi meninggalkan banyak hadits shahih lain menurut selain imam madzhabnya.[50]

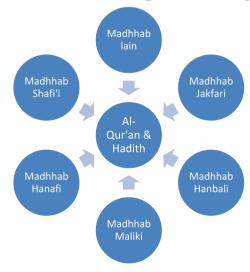



Figure 4: Perbedaan Perspektif dalam agama.

49 John MacMurray, *The Philosophy of Communism* (London: Faber & Faber, 1933). 21.
50 Abdul Wahab al–Sha'rani, *Al–Mizân Al–Kubrâ* (Beirut: Dar al–Fikr, 1985). I, 68.

Kedua, tentang sumber dan sarana meraih pengetahuan. Konsep al–Ghazali tentang dua sumber pengetahuan berbeda dengan sumber pengetahuan di Barat. Sebagaimana diketahui, Barat tidak mengakui wahyu sebagai sumber pengetahuan. Sebaliknya, Barat hanya mengakui sumber empiric dan rasional. Lebih dari itu, August Comte (1798–1857) di Barat bahkan menempatkan positivism yang merupakan puncak empirism sebagai puncak peradaban. Sementara itu, al–Ghazali justru menempatkan realitas empiric pada posisi paling bawah, bahkan tidak memperhitungkan sama sekali. Jelasnya, realitas empiric yang ditempatkan pada posisi paling tinggi di Barat justru ditempatkan pada posisi paling rendah dalam hierarkhis sumber pengetahuan al–Ghazali. Al–Ghazali bahkan hanya memperhitungkan sumber rasio dan wahyu, tidak memasukkan sumber realitas empiric, sehingga ilmu–ilmu empiric tidak masuk dalam klasifikasi ilmu al–Ghazali.

Konsep sarana mencapai pengetahuan al–Ghazali selaras dengan konsep dalam pemikiran Islam sebelumnya. Al–Farabi (870–950) dan Ibn Sina (980–1037) menyatakan bahwa sarana meraih pengetahuan terdiri atas indera eksternal, rasio dan intelek. Ketiga sarana ini bersifat heirarkhis dimana indera menempati posisi paling bawah dan intelek pada posisi paling tinggi. Konsep al–Ghazali ini berbeda dengan Barat. Barat hanya mengakui indera dan rasio sebagai sarana meraih pengetahuan, sedang al–Ghazali mengakui adanya tiga sarana, yaitu indera, rasio dan hati. Potensi hati ditempatkan pada posisi paling tinggi, di atas rasio dan indera. Bagi al–Ghazali, hal ini dikarenakan hati mempunyai kelebihan dibanding sarana rasio dan indera.

Ketiga, tentang kritik al–Ghazali terhadap para pencari kebenaran. Kritik al–Ghazali terhadap teologi Islam tampak diberikan dalam kapasitas pribadinya yang berbeda, yaitu sebagai seorang teolog dan sufi. Sebagai seorang teolog. al–Ghazali memuji para teolog yang menjaga pokok–pokok keyakinan agama, tetapi dalam kapasitasnya sebagai seorang sufi al–Ghazali mengkritik metode teologi Islam yang dinilai tidak mampu menyelesaikan masalah akademiknya. Sementara itu, kritik al–Ghazali terhadap ajaran kebatinan (*ta'limiyah*) lebih berkaitan dengan kepentingan politis. Seperti ditulis al–Ghazali sendiri, penelitiannya atas kebatinan adalah atas perintah khalifah al–Mustazhir (1094–1118) yang saat itu sedang bersaing dengan kekhalifahan Bani Fatimi (9909–1171) di Mesir yang bermadzhab Syiah. Selain itu, mengikuti catatan Osman Bakar (b. 1946) kritik tersebut juga untuk mengecilkan arti religious Syiah dihadapan ortodoksi Sunni yang berkuasa di Baghdad.[51]

51 Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam* (Cambridge: The Islamic Texts Sociaty, 1998). 218.

Untuk filsafat, kritik al–Ghazali dilatar belakangi alasan tertentu. Osman Bakar (b. 1946) menyatakan bahwa kritik al–Ghazali tersebut didasarkan atas dua alasan. (1) mencanangkan monopoli kebenaran spiritual bagi kaum sufi. Dengan meminimalisir pentingnya pengalaman supra–rasional dalam metode kaum filosof berarti menjamin keunggulan metode kaum sufi yang al–Ghazali sendiri ada di dalamnya. (2) ingin membela perspektif teologis yang menempatkan rasio di bawah wahyu. Perspektif ini menyatakan bahwa kebenaran–kebenaran metafisis berada dalam ranah keimanan berdasarkan wahyu. Karena itu, setiap klaim yang menyatakan adanya kemampuan rasio untuk mencapai kebenaran metafisik harus ditolak sehingga kemampuan rasional dalam filsafat harus di kritik.[52]

Kritik keras al–Ghazali terhadap filsafat tersebut mengakibatkan dua hal. (1) citra super para filosof menjadi hilang di mata sebagian komunitas muslim. Al–Ghazali tampaknya memang menghendaki jatuhnya cintra filosof. Dalam *Tahâfut*, al–Ghazali menyatakan bahwa salah satu tujuannya adalah untuk membuat kecewa orang–orang yang memandang tinggi kaum filosof, atau menilai para filosof senantiasa benar.[53] (2) pemikiran filsafat menjadi tidak berkembang dalam masyarakat Islam. Filsafat yang dibangun sejak masa al–Kindi (801–873) dan berkembang pesat masa al–Farabi (870–950) dan Ibn Sina (980–1037) menjadi redup karena serangan al–Ghazali. Pemikiran filsafat baru berkembang lagi di dunia Islam pada masa Ibn Tufail (1105–1185) dan Ibn Rushd (1126–1198) di Andalus.[54] Al–Ghazali mendukung ajaran teologi yang menundukan rasio di bawah wahyu, dan menguatkan ajaran tasawuf yang menempatkan rasio di bawah intuisi (*kashf*).

F. Kesimpulan.

Berdasarkan uraian di atas disampaikan beberapa hal. *Pertama*, bahwa konsep kebenaran al–Ghazali diklasifikasi dalam aspek bentuk, sumber dan metode untuk meraihnya. Pada bentuknya kebenaran dapat dibagi dalam kebenaran ontologis dan kebenaran epistemologis. Pada sumbernya, kebenaran dapat dibagi dua, yaitu kebenaran yang berasal dari wahyu dan kebenaran dari rasio. Pada aspek metodenya kebenaran dapat diraih dengan kekuatan indera, rasio dan hati.

---

52 Bakar.

53 Ghazali, *Tahāfut Al–Falāsifah*.

54 Soleh, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer (Islamic Philosophy from Classical to Contemporary)*.

Kedua, konsep kebenaran al–Ghazali ini mempunyai beberapa keunggulan. (1) pembedaan antara kebenaran ontologis dan epistemologis dari al–Ghazali dapat menekan klaim–klaim kebenaran sepihak dari kelompok–kelompok tertentu yang sering mengatas–namakan agama untuk kepentingan pribadi dan kelompok. (2) al–Ghazali menerima kebenaran wahyu yang di Barat tidak diakui. Pengakuan atas wahyu dan rasio ini dapat menjadi dasar untuk melakukan integrasi antara agama dan filsafat atau agama dan sains yang sekarang lagi marak dilakukan. (3) konsep kebenaran al–Ghazali tidak menghilangkan kemampuan indera dan akal. Sarana–sarana untuk mencapai kebenaran diakui tetapi ditempatkan pada posisi yang sesuai dengan dengan kompetensinya. potensi indera yang dinilai banyak kekurangan ditampatkan pada posisi paling bawah, kemudian potensi rasio, dan paling kuat adalah hati yang dapat menyaksikan realitas metafisik.

Ketiga, penelitian ini memberi sumbangan penting. (1) memberi data lengkap tentang konsep kebenaran pengetahuan al–Ghazali, yaitu bentuk, sumber dan sarana kebenaran. Selain itu, juga mendiskusikan kritik al–Ghazali terhadap metode para pencari kebenaran yang ada saat itu. (2) Konsep al–Ghazali tentang dua sumber kebenaran, yaitu wahyu dan rasio dapat menjadi dasar untuk melakukan integrasi agama dan sains yang oleh Ian G Barbour (1923–2013) dinilai sebagai pola relasi paling baik antara agama dan sains. (3) penggunaan potensi hati (al–qalb) oleh al–Ghazali sebagai sarana meraih kebenaran dapat menjadi alternative atas keterbatasan potensi indera dan rasio dalam epistemology modern. (4) kritik al–Ghazali terhadap para pencari kebenaran saat itu mengajarkan pada kita untuk selalu kritis pada setiap madzhab dan melompok pemikiran, termasuk pemikitan keagamaan. Tidak ada metode dan kelompok pemikiran yang bebas dari kritik dan analisis, sehingga tidak terjadi sakralisasi ilmu keagamaan.

Daftar Pustaka.

Adams, Dean C., and Michael L. Collyer. "Phylogenetic Comparative Methods and the Evolution of Multivariate Phenotypes." *Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics* 50, no. 1 (November 2019): 405–25. https://doi.org/10.1146/annurev–ecolsys–110218–024555.

Albertini, Tamara. "Crisis and Certainty of Knowledge in Al–Ghazālī (1058–1111) and Descartes (1596–1650)." *Philosophy East and West* 55, no. 1 (2005): 1–14. https://www.jstor.org/stable/4487933.

Alejandro, Audrey. “Reflexive Discourse Analysis: A Methodology for the Practice of Reflexivity.” *European Journal of International Relations* 27, no. 1 (March 2021): 150–74. https://doi.org/10.1177/1354066120969789.

Bakar, Osman. *Classification of Knowledge in Islam*. Cambridge: The Islamic Texts Sociaty, 1998.

———. *Tauhid & Sains*. Edited by Yuliani Liputo (trans). Bandung: Pustaka Hidayah, 1995.

Berger, Lutz. “Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad Al–: Al–Munqiḏ Min Aḍ–Ḍalāl.” In *Kindlers Literatur Lexikon (KLL)*, 1–2. Stuttgart: J.B. Metzler, 2020. https://doi.org/10.1007/978–3–476–05728–0_7429–1.

Blackburn, Simon. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press (OUP), 2008.

Bunge, Mario Augusto. *Intuition and Science*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1962.

Comte, Auguste. *The Positive Philosophy*. New York: AMN Press, 1974.

Dunya, Sulaiman. *Al–Haqâiq Fi Naẓr Al–Ghazâli*. Beirut: Dar al–Fikr, 1971.

Elo, Satu, Maria Kääriäinen, Outi Kanste, Tarja Pölkki, Kati Utriainen, and Helvi Kyngäs. “Qualitative Content Analysis.” *SAGE Open* 4, no. 1 (January 2014): 215824401452263. https://doi.org/10.1177/2158244014522633.

Ess, Josef van. “Quelques Remarques Sur Le Munqiḏ Min Aḍ–Ḍalâl.” In *Kleine Schriften by Josef van Ess (3 Vols)*, 1526–37. BRILL, 2018. https://doi.org/10.1163/9789004336483_105.

Farabi, Abu Nasr. *Kitab Al–Huruf*. Edited by Muhsin Mahdi. Beirut: Dar al–Mashriq, 1970.

Ghazali, Abu Hamid al–. “Al–Munqidh Min Al–Ḍalăl.” In *Majmû’ah Rasăil*, 537–85. Beirut: Dar al–Fikr, 1996.

———. “Al–Qisṭâs Al–Mustaqîm.” In *Majmû’ah Al–Rasâil*, 180–211. Beirut: Dar al–Fikr, 1996.

———. *Ihyā Ulûm Al–Dĩn*. Beirut: Dar al–Fikr, 1995.

———. “Mishkat Al–Anwār.” In *Majmû’ah Al–Rasā’il*, 268–92. Beirut: Dar al–Fikr, 1996.

———. *Tahāfut Al–Falāsifah*. Edited by Sulaiman Dunya. Cairo: Dar al–Ma’arif, 1972.

Hartack, Justus. *Kant’s Theory of Knowledge*. New York: Brace and World Inc, 1967.

Imarah, M. *Al–Mâdiyah Wa Al–Miṭâliyah Fi Falsafah Ibn Rushd*. Mesir: Dar al–Ma'arif, n.d.

Jabiri, M Abed al–. *Bunyah Al–'Aql Al–Arabî*. Beirut: Markaz al–Tsaqafi al–Arabi, 1991.

Locke, John. *An Essay Concerning the Principles of Human Understanding*. London: Awsham Y. John Churchill, 1968.

MacMurray, John. *The Philosophy of Communism*. London: Faber & Faber, 1933.

Moad, Omar Edward. "Comparing Phases of Skepticism in Al–Ghazālī and Descartes: Some First Meditations on Deliverance from Error." *Philosophy East and West* 59, no. 1 (2009): 88–101. https://www.jstor.org/stable/40213554.

Pringle, Jan, John Drummond, Ella McLafferty, and Charles Hendry. "Interpretative Phenomenological Analysis: A Discussion and Critique." *Nurse Researcher* 18, no. 3 (April 2011): 20–24. https://doi.org/10.7748/nr2011.04.18.3.20.c8459.

Rayan, Sobhi. "Al–Ghazali's Method of Doubt." *Middle East Studies Association Bulletin* 38, no. 2 (2004). https://doi.org/10.1017/s0026318400046939.

Sajedi, Akbar, Ali Nemati, and Mohammad Dargahzadeh. "Why Am I a Muslim? Investigating the Truth of Faith Based on Ghazālī's Al–Munqidh Min Al–Ḍalāl." *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding* 8, no. 7 (2021). https://doi.org/10.18415/ijmmu.v8i7.2700.

Sha'rani, Abdul Wahab al–. *Al–Mizân Al–Kubrâ*. Beirut: Dar al–Fikr, 1985.

Shehadi, Fadlou, Richard Joseph McCarthy, al–Ghazālī, and al–Ghazali. "Freedom and Fulfillment. An Annotated Translation of Al–Ghazālī's Al–Munqidh Min Al–Ḍalāl and Other Relevant Works of Al–Ghazālī." *Journal of the American Oriental Society* 102, no. 2 (April 1982): 374. https://doi.org/10.2307/602542.

Sherif, MA. *Al–Ghazali's Theory of Vertue*. Albany: SUNY Press, 1975.

Soleh, Achmad Khudori. *Epistemologi Islam Integrasi Agama Filsafat Dan Sains Dalam Perspektif Al–Farabi Dan Ibn Rusyd (Islamic Epistemology: Integration of Religion, Philosophy and Science in Al–Farabi and Ibn Rushd Perspectives)*. Yogyakarta: Ar–Ruzz Media, 2018.

———. *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer (Islamic Philosophy from Classical to Contemporary)*. Yogyakarta: Ar–Ruzz Media, 2016.

———. *Teologi Islam Perspektif Al–Farabi Dan Al–Ghazali*. Edited by Erik Sabti Rahmawati. Malang: UIN Malang Press, 2013.

———. *Toleransi, Kebenaran Dan Kebahagiaan Menurut Al–Ghazali (Tolerance, Truth and Happiness According to Al–Ghazzali)*. Edited by Erik Sabti Rahmawati. Malang: UIN Malang Press, 2022.

Tamer, Georges, and Luis Xavier López–Farjeat. "11 Al–Ghazālī on Knowledge (ʿilm) and Certainty (Yaqīn) in Al–Munqidh Min Aḍ–Ḍalāl and in Al–Qisṭās Al–Mustaqīm." *In Islam and Rationality*, 229–52. BRILL, 2015. https://doi.org/10.1163/9789004290952_012.

Turner, Robert G. "Double Checking the Cross–Check Principle."*Journal of the American Academy of Audiology* 14, no. 05 (May 2003): 269–77. https://doi.org/10.1055/s–0040–1715737.

Wahyudi, Yudian. "The Epistemology of Al–Munqidh Min Al–Dalal." *The Islamic Quarterly* 47, no. 1 (2003): 19–33. http://pascal–francis.inist.fr/vibad/index.php?action=getRecordDetail&idt=15523145.

Wilczyński, Karol. "Why Is Philosophy Bad for the Soul? Commentary on Al–Ġazālī's Critique of the Philosophers." In *Truth and Falsehood in Science and the Arts*. Warsaw University Press, 2020. https://doi.org/10.31338/uw.9788323542209.pp.46–61.

Zamir, Syed Rizwan. "Descartes and Al–Ghazālī: Doubt, Certitude and Light." *Islamic Studies* 49, no. 2 (2010).

Implikasi Pemikiran Epistemologi Ibn Rusyd*

A. Pendahuluan.

Secara etimologis, istilah epistemologi berasal dari bahasa Yunani episteme yang berarti pengetahuan atau pemahaman, dan logos yang berarti studi atau kajian. Jelasnya, epistemologi berarti kajian tentang pengetahuan, atau kajian yang berkaitan dengan seluk beluk dan segala sesuatu yang berkaitan dengan pengetahuan. Menurut Lexicon Encyclopedia, epistemologi yang biasa dipahami sebagai "teori pengetahuan" (*theory of knowledge*) adalah bagian dari filsafat yang mengkaji masalah–masalah yang berkaitan dengan pengetahuan, meliputi sumber, cara, dan kriteria sebuah pengetahuan.[2]

Epistemologi atau kajian yang mendiskusikan masalah metode keilmuan adalah sesuatu yang sangat penting. Sebab, seperti disampaikan Ali Syariati,[3] pengetahuan yang benar tidak bisa muncul kecuali dari cara berpikir yang benar, dan cara berpikir yang benar itu sendiri tidak bisa muncul kecuali dari metode berpikir yang benar. Karena itu, Hasan Hanafi dan bahkan Baqir Sadr,[4]

* Achmad Khudori Soleh "Implikasi Pemikiran Epistemologi Ibn Rusyd", Al-Tahrir, vol. 12. No. 2 (2012): 319-339. https://doi.org/10.21154/al-tahrir.v12i2.60 dan https://jurnal.iainponorogo.ac.id/index.php/tahrir/article/view/60

2 Lexicon Universal Encyclopedia (New York: Lexicon Publications, 1990), 221 dan Paul Edward (ed), The Encyclopedia of Philosophy, Vol. 3 (New York: Macmillan Publishing Co, 1972), 6.

3 Ali Syariati, *Humanisme Antara Islam dan madzhab Barat*, terj. Afif Muhammad, (Bandung, Pustaka Hidayah, 1992), 28.

4 Hasan Hanafi, *Dirâsât Falsafiyah*, (Kairo, Maktabah al–Misriyah, tt), 261; Baqir al–Shadr, *Falsafatuna*, terj. Nur Mufid, (Bandung, Mizan, 1999), 25.

dua tokoh pemikir Islam kontemporer menyatakan bahwa epistemology atau metodologi adalah sesuatu yang menentukan hidup matinya sebuah pemikiran dan filsafat, sehingga siapa yang tidak menguasai metodologi tidak akan mampu mengembangkan pengetahuannya.

Berdasarkan kenyataan tersebut, maka kajian tentang epistemology atau metodologi keilmuan adalah sesuatu yang penting dan urgen dalam upaya pengembangan keilmuan Islam ke depan. Tulisan ini mengkaji pemikiran epistemology Ibn Rusyd (1126–1198 M). Ada banyak alasan yang sangat kuat kenapa kita perlu mengkaji pemikiran epistemology Ibn Rusyd. Salah satu yang penting adalah bahwa Ibn Rusyd adalah tokoh yang mempunyai pengaruh besar bagi perkembangan filsafat dan pemikiran sesudahnya, Islam maupun Barat. Gagasan–gagasannya telah mendorong lahirnya pemikiran–pemikiran baru yang kreatif dan inovatif. Karena itu, kajian terhadap tokoh ini dipastikan dapat memberi sumbangan yang sangat berarti, apalagi saat ini tampak ada kecenderungan kuat di kalangan muda Muslim untuk mengkaji ulang warisan keilmuan Islam klasik dalam upaya membangun peradaban Islam masa depan, khususnya pemikiran rasional Ibn Rusyd.[5] Di tanah air sendiri, Jaringan Islam Liberal (JIL) juga mengklaim diri sebagai pengikut Averroesme modern yang berurusan dengan isu–isu semacam "kebebasan berpikir", "pluralisme" dan "demokrasi".[6] Tulisan ini tidak hanya mengkaji pemikiran epistemology Ibn Rusyd tetapi juga menganalisis tentang implikasi dan konsekuensi logis dari pemikirannya, dampak positif dan negatifnya, sehingga dapat dilihat peluang pengembangannya sekaligus diantisipasi persoalan yang mungkin muncul.

Ada dua teori yang digunakan untuk mengkaji pemikiran epistemology Ibn Rusyd. *Pertama*, klasifikasi epistemologi yang terdiri atas 4 bentuk, yaitu *bayânî, burhâni, irfânî d*an *tajrîbî*. Bayani adalah epistemologi yang menyatakan bahwa ilmu bersumber pada teks di mana cara mendapatkannya adalah lewat analisis teks, sedang validitasnya didasarkan atas kesesuaiannya dengan makna teks. Burhani adalah epistemologi yang mendasarkan diri pada akal, cara perolehan ilmunya lewat logika, dan validitasnya dengan koherensi. Irfani adalah epistemologi yang mendasarkan diri pada intuisi (*kasyf*), cara perolehan ilmunya lewat olah ruhani, dan validitasnya dengan intersubjektif.[7] Sementara itu, tajribi adalah bentuk epistemologi yang mendasarkan diri pada

5 Angke von Kugelgen, "A Call for Rationalism: 'Arab Averroisms' in the Twentieth Century" dalam Jurnal *Alif*, No. 16 (Kairo: American University in Cairo, 1996), 118.

6 Luthfi Assyaukanie, "Ibn Rushd, Kant dan Proyek Pencerahan Islam", makalah disampaikan dalam acara Ulang Tahun ke–4 Jaringan Islam Liberal (JIL), 3 Maret 2005, di Jakarta.

7 Al–Jabiri, *Bunyah al–Aql al–Arabi* (Beirut: Markaz al–Tsaqafah, 1990); Mulyadi Kartanegara dalam bukunya, *Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003), 52.

realitas empirik, cara perolehan ilmunya lewat observasi atau eksperimen dan validitasnya dengan korespondensi.[8] Kerangka teori ini digunakan untuk menganalisis pemikiran Ibn Rusyd secara umum. Prinsip–prinsip dan tata kerja epistemologis sang tokoh dianalisis dan diklasifikan berdasarkan atas empat model epistemologi tersebut sehingga dapat diketahui kecenderungan, pola dan ciri khasnya.

Kedua, teori pluralitas makna teks dari Abd Jabbar. Menurutnya, setiap teks mengandung kemungkinan adanya makna lain yang tidak sama dengan yang tersurat secara eksplisit. Makna–makna tersebut senantiasa lahir dan berbeda sesuai dengan perbedaan pendekatan dan metode yang digunakan. Meski demikian, hal itu bukan berarti penyimpangan atau eksklusivitas pemahaman melainkan benar–benar bahwa teks (al–Qur'an) memberikan ruang yang besar bagi adanya beragam pemahaman sesuai dengan tingkat penalaran.[9] Karena itu, Ibn Sina pernah menyatakan bahwa syariat dan teks hanyalah simbol dari berbagai kandungan makna yang ingin disampaikan Tuhan.[10] Ketentuan sebagai simbol ini juga berlaku pada realitas–realitas empirik di luar teks. Dengan pemahaman seperti itu, mengikuti analisis Levi–Strauss, maka teks dan realitas menjadi sangat multi–interpretasi yang melewati batas–batas kesadaran ruang dan waktu.[11] Sedemikian rupa, sehingga posisi yang berbeda antara teks dan realitas yang kemudian melahirkan ketegangan dan benturan antara agama dan sains, antara teks dan logika, dapat diminimalisir–jika tidak boleh dikatakan disingkirkan. Teori ini digunakan untuk menganalisis pemikiran epistemologi Ibn Rusyd dan upayanya untuk mempertemukan antara teks dan realitas.

B. Biografi Singkat.

Nama lengkap Ibn Rusyd atau *Averroes* adalah Abu al–Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd, lahir di kota Kordoba, Andalus (Spanyol sekarang), tahun 1126 M, dari keluarga bangsawan dan terpelajar.[12] Ibn Rusyd dikenal sebagai tokoh yang menguasai filsafat dan hukum Islam (fiqh). Karena itu, ketika terjadi "kebangkitan" filsafat di Andalus yang didorong khalifah Abu Ya'kub Yusuf, Ibn Rusyd dibawa dan diperkenalkan Ibn Tufail kepada khalifah, sekitar

8 Mulyadhi, *ibid*.

9 Machasin, *Qadli Abd Jabbar Mutasyabih al–Qur'an: Dalil Rasional al–Qur'an* (Yogyakartakarta: LKiS, 2000), 165.

10 Husein Nasr, *Tiga Pemikir Muslim Ibn Sina, Ibn Arabi dan Suhrawardi*, terj. Mujahid (Bandung: Risalah, 1984), 44.

11 Claude Levi Strauss, *Antropologi Struktural*, terj. Ninik Rochani (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005), 267.

12 Abbas M. Aqqad, *Ibn Rusyd* (Mesir: Dar al–Ma'arif, tt), 8; M. Imarah, "Muqaddimah" dalam Ibn Rusyd, *Fashl al–Maqâl* (Mesir: Dar al–Ma'arif, tt), 5.

tahun 1169 M. Pada pertemuan tersebut, Ibn Rusyd diberi tugas untuk memberi ulasan dan komentar atas pikiran–pikiran filsafat Aristoteles.[13] Di sisi lain, Ibn Rusyd juga diangkat sebagai hakim di Seville. Menurut Ibn Abi Usaibiah,[14] Ibn Rusyd sangat mumpuni dalam bidang hukum dan menjadi satu–satunya pakar dalam soal khilafiyah di zamannya. Tahun 1182 M, ia pindah ke Marakesy untuk menggantikan Ibn Tufail sebagai penasehat khalifah.[15]

Ibn Rusyd meninggal di Marakesy pada tahun 1198 M, pada usia 72 tahun dan jenazahnya di bawa ke Kordoba untuk dimakamkan di sana.[16] Ibn Rusyd mewariskan banyak karya tulis. Ernert Renan (1823–1892 M) yang melacak karya–karyanya berhasil mengidentifikasi 78 buah judul buku, meliputi 28 buah dalam bidang filsafat, 20 buah dalam kedokteran, 5 buah dalam teologi, 8 buah dalam hukum, 4 buah dalam astronomi, 2 buah dalam sastra dan 11 buah dalam ilmu–ilmu lain.[17] Namun, para ahli berbeda pendapat tentang jumlah itu sehingga kita tidak mengetahui secara pasti jumlah yang sesungguhnya. Perbedaan data tersebut memang tidak bisa dihindari. Menurut Bayumi, ada dua hal yang menyebabkan perbedaan tersebut. (a) Kebanyakan dari karya Ibn Rusyd telah dibakar pada tahun 1195 M, (b) metode yang dipakai Ibn Rusyd dalam menulis karyanya yang berbeda, yaitu ringkasan pendek (*jamî*' berupa *maqâlah*), ulasan sedang (*talkhîsh*) dan komentar panjang (*tafsîr*).[18] Semua karya asli Ibn Rusyd ditulis dalam bahasa Arab. Namun, akibat pernah ada pelarangan dan pembakaran, kebanyakan karya yang sampai kepada kita hanya dalam bentuk terjemahan bahasa Ibrani dan Latin.[19]

Menurut Urvoy, jasa besar Ibn Rusyd dalam bidang logika, misalnya, adalah: (1) mampu membersihkan tafsiran–tafsiran sebelumnya yang tidak terkait dengan kondisi sosial budaya Yunani untuk kemudian menjelaskannya agar bisa dihasilkan interpretasi yang benar.[20] (2) Memberikan "doktrin baru" bahwa logika bukan hanya sumber sains yang bicara benar–salah melainkan harus berkaitan dengan realitas empirik. Logika bukan bidang yang berdiri

13 Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd* (*Averroes*), terj. dari bahasa Prancis ke Inggris oleh Olivia Stewart, (London, Routledge, 1991), 55.

14 Ibn Abi Usaibi'ah, *Uyûn al–Anbâ' fî Thabaqât al–Atibbâ',* III, (Beirut, Dar al–Fikr, tt), 122; Kamil Uwaidah, *Ibn Rusyd al–Andalus,* 24

15 Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd* (*Averroes*), 57 dan 63.

16 Imarah, "Muqaddimah", 7.

17 Ernest Renan, *Ibn Rusyd wa al–Rusydiyah*, terj. dari bahasa Prancis ke Arab oleh Adil Zu'atir (Kairo: Isa Babi al–Halabi, 1957), 79–93.

18 Abd al–Mu'ti Bayumi, *al–Falsafah al–Islamiyyah min al–Mashriq ila al–Maghrib*. Vol. 3 (Kairo: Dar al–Tiba'ah, 1991), 278.

19 Kamil Uwaidah, *Ibn Rusyd al–Andalusi,* 127; Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam,* 116.

20 Dominique Urvoy, *Ibn Rusyd* (*Averroes*), 100.

sendiri tetapi harus berkaitan dengan persoalan empirik dan hanya berguna untuk menjelaskannya.[21] Menurut Husein Nasr, prinsip–prinsip inilah bersama karya–karyanya tentang fisika yang telah mendorong lahirnya aliran empirisme dan membantu proses sekularisasi di daratan Eropa.[22]

C. Realitas & Wahyu Sebagai Sumber.

Menurut Ibn Rusyd, ilmu atau pengetahuan adalah pengenalan tentang objek berkaitan dengan sebab–sebab dan prinsip–prisip yang melingkupinya.[23] Objek–objek pengetahuan ini sendiri terdiri atas dua macam: objek–objek inderawi (*mudrak bi al–ḫawâs*) dan objek–objek rasional (*mudrak bi al–'aql*). Objek inderawi adalah benda–benda yang berdiri sendiri atau bentuk–bentuk lahir yang ditunjukkan oleh benda–benda tersebut, sedang objek–objek rasional adalah substansi dari objek–objek inderawi, yaitu esensi dan bentuk–bentuknya.[24] Dua macam bentuk objek ini, masing–masing melahirkan disiplin ilmu yang berbeda dan setiap disiplin keilmuan memang harus sesuai dengan objek kajiannya.[25] Objek–objek inderawi melahirkan ilmu fisika atau sains sedang objek–objek rasional memunculkan filsafat (*ḫikmah*). Bentuk–bentuk pengetahuan manusia (sains dan filsafat) tidak dapat lepas dari dua macam bentuk objek tersebut.[26]

Karena itu, Ibn Rusyd secara tegas menyatakan bahwa *dua bentuk wujud objek itulah sumber pengetahuan manusia*.[27] Pernyataan ini sekaligus dimaksudkan untuk membedakan antara ilmu Tuhan dengan pengetahuan manusia. Menurut Ibn Rusyd, pengetahuan manusia didasarkan atas pengamatan dan penelitiannya atas wujud objek, material maupun rasional, sehingga dianggap temporal (*ḫudûts*), sedang pengetahuan Tuhan justru menjadi penyebab dari munculnya wujud–wujud objek sehingga bersifat *qadîm*.[28]

Selain berdasarkan atas realitas–realitas wujud, konsep pengetahuan Ibn Rusyd juga didasarkan atas sumber lain, yaitu wahyu. Konsep ini didasarkan atas kenyataan bahwa tidak semua bentuk realitas dapat ditangkap oleh indera

---

21 *Ibid*, 151–2.

22 Husein Nasr, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis*, terj. Suharsono (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 56.

23 Ibn Rusyd, "Al–Kasyf 'an Manâhij al–Adillah fî 'Aqaid al–Millah" dalam *Falsafah Ibn Rusyd*, (Beirut, Dar al–Afaq, 1978), 127. Selanjutnya disebut *Manâhij*.

24 Ibn Rusyd, *Tahâfut al–Tahâfut*, II, 558 & 958.

25 *Ibid*, 691; Ibn Rusyd, *Manâhij al–Adillah*, 71.

26 Ibn Rusyd, *Manâhij al–Adillah*, 127–8.

27 Ibn Rusyd, *Dlamîmah al–Mas'alah*, 41; M. Imarah, *Al–Mâdiyyah wa al–Mitsâliyyah fî Falsafah Ibn Rusyd* (Mesir: Dar al–Ma'arif, tt), 87.

28 Ibn Rusyd, *ibid.*

dan rasio, bahkan rasio sendiri mempunyai kelemahan dan keterbatasan. Misalnya, soal kebaikan dan keselamatan di akhirat. Apa ukurannya? Benarkah bahwa kebaikan akan membawa keselamatan? Bagaimana menentukan prinsip yang paling tepat untuk kehidupan manusia di antara prinsip–prinsip yang banyak dan beragam yang ditemukan dari analisa realitas–realitas wujud? Di sini, menurut Ibn Rusyd, diperlukan sumber wahyu.[29]

Dengan demikian, sumber pengetahuan dalam perspektif Ibn Rusyd terdiri atas dua macam: realitas–realitas wujud dan wahyu. Dua bentuk sumber ini masing–masing melahirkan disiplin ilmu yang berbeda; realitas wujud melahirkan ilmu dan filsafat sedang wahyu memunculkan ilmu–ilmu keagamaan (*'ulûm al–syar'iyyah*). Meski demikian, menurut Ibn Rusyd, dua macam sumber pengetahuan tersebut tidak bertentangan melainkan selaras dan berkaitan, karena keduanya adalah benar dan mengajak kepada kebenaran. Kebenaran yang satu tidak mungkin bertentangan dengan kebenaran yang lain.[30]

D. Sarana Indera, Rasio dan Intelek.

Menurut Ibn Rusyd, pengetahuan manusia diperoleh lewat tiga potensi yang dimilikinya, yaitu daya indera (*al–quwwah al–<u>h</u>assah*), daya imajinasi (*al–quwwah al–mutakhayyilah*) dan daya pikir (*al–quwwah al–nâthiqah*), yang oleh Majid Fakhry diistilahkan dengan indera eksternal, indera internal dan rasio.[31]

Indera eksternal (*al–<u>h</u>asâsah*) terdiri atas lima unsur: penglihatan, penciuman, pendengaran, peraba, dan pengecap.[32] Indera eksternal mempunyai kelemahan–kelemahan mendasar. Kemampuan indera eksternal ini sangat terbatas. Ia hanya mampu mencetak (*tantabi*') gambar an objek tanpa sedikitpun mampu menangkap gambar itu sendiri. Ibn Rushd mengibaratkannya sebagai cermin yang hanya me mantul kan bayang an objek tanpa sedikitpun dapat menangkap bayangan nya, apalagi menyimpannya. Karena itu, Ibn Rushd seperti al–Ghazali dan Ibn 'Arabi menempatkan indera eksternal pada posisi paling rendah di antara indera–indera manusia.[33]

Indera internal adalah bagian dari jiwa yang mempunyai ke mampu an–kemampuan lain yang tidak dimiliki oleh indera eksternal. Menurut Ibn Rushd,

29 Ibn Rushd, *al–Kashf*, 117.

30 Ibn Ruyd, "Fashl al–Maqâl" dalam *Falsafah Ibn Rusyd*, (Beirut, Dar al–Afaq, 1978), 19. Selanjutnya disebut *Fashl al–Maqal*.

31 Majid Fakhry, *Averroes: His Life, Works and Influence* (London: Oneworld, 2001), 58.

32 Ibn Rusyd, *Risâlah al–Nasf*, 4.

33 Al–Ghazali, "al–Munqidh min al–Dalal" dalam *Mujmu'ah al–Rasa'il* (Beirut: Dar al Fikr, 1996), 537–8 dan Ibn 'Arabi, *Fusus al–Hikam*, Vol. 1 (Beirut: Dar al–Kitab, t.t.), 38–39.

indera internal ini terdiri atas empat unsur: (1) daya imajinasi (al–quwwah al–mutakhayyilah), (2) daya nalar (al–quwwah al–natiqah), (3) daya memori (al–quwwah al–hafizah), dan daya rasa (al–quwwah al–nazwi'iyah). Daya–daya ini merupakan ke lengkapan dan kelebihan yang khusus diberikan Tuhan kepada manusia dan tidak dimiliki oleh makhluk lain.[34]

Mengenai intelek, Ibn Rushd membedakan antara rasio dan intelek dengan menggunakan istilah al–'aql al–shakhsi untuk menyebut rasio dan al–'aql al–kulli untuk menunjuk makna intelek. Rasio adalah daya bawaan (al–tab'iyyah) yang bekerja secara langsung ber dasar kan data data dari indera, eksternal maupun internal. Intelek adalah daya yang bersifat transenden dan merupakan karunia Tuhan yang bekerja hanya berdasarkan data–data universal dan objek–objek rasional non–inderawi.[35] Penyebutan intelek sebagai sarana pen capaian pengetahuan dalam perspektif Ibn Rushd ini tidak lepas dari doktrinnya tentang unsur manusia dan pandangannya tentang bentuk–bentuk objek pengetahuan. Menurutnya, manusia terdiri atas tiga unsur: badan (al–jism), jiwa (al–nafs), dan intelek (al–'aql). Unsur–unsur ini sesuai dengan bentuk–bentuk objek pengetahu an yang terdiri atas bentuk material (al–hayulani) dan non–material (ghayr al–hayulani). Bentuk–bentuk material dapat di tangkap oleh indera eksternal dan internal, sedang bentuk non–material tidak dapat dipahami, kecuali oleh intelek.[36]

Sarana–sarana yang dibutuhkan untuk pencapaian pengetahu an Ibn Rushd di atas bersifat hierarkis dan saling berkaitan, tidak berdiri sendiri. Sarana yang berkemampuan terbatas dan lemah menjadi pen dahulu sekaligus penyokong bagi sarana di atasnya yang lebih kuat. Indera eksternal menjadi pelayan bagi indera internal dan indera internal sendiri menjadi pelayan bagi kebutuhan–kebutuh an intelek. Begitu pula yang terjadi pada intelek. Mula–mula ia hanya berupa intelek potensial kemudian naik menjadi intelek aktual.

E. Metode Tasawur dan Tashdiq.

Menurut Ibn Rusyd, sebuah pernyataan, kesimpulan atau pengetahuan diperoleh lewat dua tahapan metode: pembentukan teori (*tashawwur*) dan penalaran rasional (*qiyâs*) atau *tashdîq*.[37] Pembentukan teori (*tashawwur*) adalah persiapan awal menuju pengetahuan (*pre–existing knowledge*). Ibn Rusyd mengartikan *tashawwur* sebagai upaya membentuk teori atau konsep atas sebuah objek, berdasarkan atas wujud materinya (*al–syai' nafsuh*) atau

34 Ibn Rushd, *Risalah al–Nafs*, 18.

35 *Ibid*, 21–22.

36 *Ibid*, 27–28.

37 Ibn Rusyd, *Talkhîsh Kitâb al–Jidâl* (Mesir: Haiah al–Misriyah, 1979), 47. Istilah *tashdîq* ini digunakan dalam *Fashl al–Maqâl*. Lihat *Fashl al–Maqâl*, 31.

atas sesuatu yang serupa (*mitsâluh*). Berdasarkan wujud materinya berarti bahwa teori atau konsep tersebut lahir didasarkan atas wujud–wujud objek yang dikaji secara langsung, sedang berdasarkan wujud serupa adalah bahwa teori yang dimaksud muncul tidak didasarkan secara langsung atas objek–objek yang dikaji melainkan atas objek–objek lain yang dianggap serupa dengan objek–objek yang dimaksud.[38] Dalam penelitian kuantitatif, pola ini mirip dengan model penelitian sampling.

Selanjutnya, untuk mendapatkan teori yang digunakan sebagai landasan berpikir, harus dilakukan penelitian secara induktif yang diistilahkan dengan *istiqrâ,* yaitu menemukan teori–teori atau konsep universal berdasarkan atas kajian atau pembacaan kita terhadap objek–objek partikular. Proses ini merupakan kebalikan dari penalaran analogi, yang berawal dari universal menuju partikular.[39]

Untuk mendapatkan kesimpulan umum dari pengamatan atas objek–objek partikular di atas, ada tiga tahapan yang disebutkan Ibn Rusyd, yaitu (1) abstraksi, (2) kombinasi, (3) penilaian. Abstraksi adalah proses penggambaran atau pencerapan gagasan atas objek–objek yang ditangkap indera, eksternal maupun internal. Proses abstraksi harus merujuk pada 10 kategori yang diberikan Aristoteles, yaitu substansi, kuantitas, kualitas, relasi, tempat, waktu, posisi, milik, tindakan dan pengaruh.[40] Kombinasi adalah memadukan dua atau lebih dari hasil abstraksi–abstraksi indera sehingga menjadi sebuah konsep yang utuh dan universal. Misalnya, dari beberapa abstraksi indera tentang manusia akhirnya dihasilkan konsep tentang manusia yang terdiri atas hewaniyah dan rasionalitas. Semakin banyak abstraksi yang dipadukan semakin lengkap pula konsep yang dihasilkan. Konsep–konsep tersebut pada gilirannya menunjukkan esensi sesuatu dan esensi yang lengkap membentuk definisi. Untuk mendapatkan satu konsepsi yang utuh ini seseorang harus mempertimbangkan apa yang disebut 'lima kriteria' (*alfazh al–khamsah*), yakni spesies (*nau*'), genus (*jins*), perbedaan (*fashl*), kekhususan (*khas*) dan bentuk (*aradl*). Langkah terakhir adalah penilaian, diberikan ketika konsep–konsep yang dihasilkan harus dihadapkan pada proposisi–proposisi, benar atau salah.[41]

Selanjutnya, Ibn Rusyd membedakan pernyataan hasil dari proses konsepsi (*tashawwur*) dan pernyataan hasil sebuah proses penalaran (*tashdîq*). Dalam

38 Ibn Rusyd, *Fashl al–Maqâl*, 31.

39 Ibn Rushd, *Talkhis Kitab al–Jidal*, 47.

40 Ibn Rusyd, *Tahâfut*, 204–5. Ibn Rusyd, *Middle Commentaries on Aristotle's Categories*, terj. Charles E. Butterworth (Princeton: Princeton University Press, 1983).

41 Fuad al–Ahwani, "Ibn Rushd", dalam MM. Sharif (ed), *A History of Muslim Philosophy*, I (New Delhi: Low Price Publications, 1995), 554.

Kitâb al–Burhân, Ibn Rusyd menjelaskan perbedaan keduanya sebagai berikut: (1) konsepsi menjelaskan esensi suatu objek yang dikonsepsikan (*definiendum*), sedang penalaran menjelaskan hal–hal di seputar esensi objek tersebut, yakni atribut–atribut atau relasi–relasi, (2) penalaran dibentuk berdasarkan logika perbedaan (*fushûl*), sedang konsepsi tidak demikian, (3) penalaran dapat memberikan kesimpulan yang afirmatif atau negatif, sedang konsepsi hanya bersifat afirmatif, (4) penalaran menghasilkan pengetahuan yang partikular sedang konsepsi senantiasa berupa universal, (5) prinsip pertama dari penalaran didasarkan atas pengetahuan konsepsi tetapi tidak demikian sebaliknya. Kenyataannya, prinsip pertama dari silogisme adalah postulat–postulat atau aksioma–aksioma yang merupakan bagian dari bentuk–bentuk konsepsi, sedang konsepsi tidak diperoleh lewat penalaran tetapi sesuatu yang tidak terdifinisikan.[42]

Adapun tahap penalaran logis terdiri dari tiga bentuk, yaitu demonstratif (*burhânî*), dialektik (*jadâlî*) dan retorik (*khuthâbî*).[43] Ibn Rusyd mengartikan demonstratif sebagai sebuah bentuk penalaran yang didasarkan atas premis–premis yang benar, primer dan utama. Premis yang benar, primer dan utama adalah premis yang memenuhi syarat tertentu, yaitu: (1) dipersepsikan dari sesuatu yang benar–benar ada sehingga bukan dari sesuatu yang tidak ada, (2) harus merupakan premis final yang tidak lagi membutuhkan penjelaskan tambahan, (3) harus merupakan premis pokok yang tidak dideduksikan dari premis lainnya, (4) bersifat utama yang menyiratkan bahwa ia ada sebelum kesimpulan, (5) lebih universal dan lebih jelas dalam menunjukkan sebuah objek dibanding kesimpulan yang dihasilkan. Dengan ketentuan tersebut, maka hasil penalaran demonstratif menjadi bersifat niscaya, tidak terbantahkan dan tidak butuh penalaran tambahan.[44]

Dialektis adalah bentuk penalaran yang tersusun atas premis–premis yang hanya bersifat "mendekati keyakinan" (*muqârib li al–yaqîn*), tidak sampai derajat menyakinkan seperti dalam demonstratif. Premis ini, menurut Ibn Rusyd, sama posisi dan derajatnya dengan opini–opini yang secara umum diterima (*al–masyhûrât*). Opini yang umumnya diterima adalah statemen–statemen yang diakui oleh mayoritas masyarakat, atau oleh semua sarjana dan orang–orang yang berakal, atau mayoritas mereka. Perbedaan antara premis yang menyakinkan dengan opini yang secara umum diterima adalah bahwa yang disebutkan pertama dihasilkan dari proses pemahaman intelektual dan

42 Majid Fakhry, *Averroes: His Life, Work and Influence* (Oxford: One world, 2001), 37.
43 Ibn Rusyd, *Fashl al–Maqâl*, 31.
44 Majid Fakhry, *Averroes His Life,* 35.

pengujian rasional, sedang yang disebut kedua biasanya diakui hanya atas dasar keimanan atau kesaksian orang lain, tanpa uji rasional. Apa yang umumnya diterima tidak niscaya benar.[45]

Sementara itu, retoris adalah bentuk penalaran yang didasarkan atas premis–premis yang hanya bersifat percaya semata. Posisi dan derajat premis yang bersifat percaya semata setara dengan opini yang diterima dan berada di bawah opini yang umumnya diterima karena ia tidak diakui oleh mayoritas masyarakat.[46]

Ketiga bentuk penalaran Ibn Rusyd di atas bersifat berjenjang dan hierarkis. Artinya, sebagian bentuk penalaran ada yang dianggap lebih utama dan lebih valid dibanding bentuk penalaran lainnya. Bentuk penalaran yang dinilai paling tinggi dan paling valid adalah metode demonstratif (*burhâni*) karena premis–premisnya didasarkan atas sesuatu yang pasti, primer dan menyakinkan, disusul di bawahnya adalah dialektik (*jadalî*) dan terakhir retorik (*khuthâbî*). Adapun puitik tidak masuk kategori ini karena dianggap tidak memenuhi syarat–syarat sebuah penalaran logis.

Strata metode tersebut semakin tampak ketika berkaitan dengan teks suci (wahyu). Dalam pandangan Ibn Rushd, retorik adalah suatu bentuk pemahaman teks suci secara tekstual sebagaimana yang ter surat dalam makna zhahirnya. Karena itu, dalam metode ini tidak lagi di butuhkan takwil atau pemahaman secara lebih mendalam. Cara–cara ini banyak digunakan oleh masyarakat kebanyakan. Dialektik adalah sebuah bentuk penalaran yang lebih tinggi di mana penggunanya telah mampu melakukan takwil atas teks–teks suci tetapi belum pada tingkat niscaya. Bentuk penalaran yang paling tinggi dan valid adalah demonstratif. Dalam pembacaan terhadap teks suci, metode ini tidak hanya memahaminya secara tekstual, melainkan juga dengan takwil. Ber beda dengan takwil dialektik, takwil burhani telah mencapai tingkat pasti dan niscaya.[47]

F. Implikasi dan Konsekuensi.

Dalam persoalan ini didiskusikan implikasi dan konsekuensi dari pemikiran epistemology Ibn Rusyd di atas, berkaitan dengan dua masalah, yaitu persoalan sumber pengetahuan dan metode pencapan pengetahuan.

1. Mempertemukan Agama dan Sains.

Konsep Ibn Rusyd tentang dua sumber pengetahuan, realitas dan wahyu, yang dipahami sebagai satu kesatuan yang tidak terpisahkan dapat

45 Ibn Rusyd, *Talkhîs Kitâb al–Jidal*, ed. Abd al–Mugid Haridi (Kairo: TARCE, 1979), 35.
46 Ibn Rusyd, *Talkhîs al–Khithâbah*, ed. Abd Rahman Badawi (Beirut: Dar al–Qalam, tt), 16.
47 Ibn Rusyd, *Fashl al–Maqâl*, 31–32.

digunakan untuk mempertemukan kebenaran agama dan filsafat atau kebenaran agama dan sains, dua hal yang selama ini sering dipisahkan dan dipertentangan.

Konsep dua sumber pengetahuan Ibn Rusyd di atas dapat memberikan pemahaman baru terhadap pandangan teks suci pada alam. Pernyataan–pernyataan al–Qur'an atau teks suci tentang alam dan fenomenannya tidak hanya dapat diterima secara imani seperti yang ada pada kebanyakan masyarakat atau diberikan makna simbolik dan metafisik seperti yang dilakukan Ibn Sina dan di kalangan sufi, tetapi sekaligus dapat diterima dengan bukti–bukti yang rasional dan empirik. Dalam contoh sederhana, mungkin, dapat diwujudkan pada sosok seorang agamawan yang taat dan menguasai ajaran–ajaran agamanya sekaligus seorang saintis yang mumpuni seperti tokoh–tokoh saintis yang ada dalam sejarah Islam abad pertengahan, tanpa mengalami persoalan kepribadian (*split personality*).[48] Karena itu, "integrasi" dua sumber pengetahuan dalam sosok seorang ini, bukan sekedar dalam bentuk Qur'anisasi sains (labelisasi sains) atau sainsisasi al–Qur'an melainkan benar–benar dalam bentuknya yang ideal, yaitu bentuk "integrasi" yang dilandasi oleh pemahaman ontologi dan epistemologi yang mapan. Menurut Osman Bakar, di sinilah dampak positif pemikiran Ibn Rusyd, yaitu bahwa ia dapat memberikan pemahaman lebih rasional dan dengan bukti–bukti empirik terhadap tafsiran–tafsiran simbolik atas alam yang diberikan para pemikir Neo–Platonis sebelumnya.[49]

Selain itu, konsep Ibn Rusyd di atas juga dapat membantu menyelesaikan perselisian antara klaim–klaim filosofis dan teologis, tidak hanya dalam Islam tetapi juga dalam Kristen dan Yahudi. Misalnya, soal penciptaan semesta, perbedaan antara kerja Tuhan dan manusia, konsep tentang baik dan buruk dan lainnya. Karena itu, konsep–Ibn Rusyd ini pada akhirnya juga banyak diadopsi dan dikembangkan oleh para teolog Yahudi dan Kristen pada masa sesudahnya, seperti Musa ibn Maimun (1135–1204), Albertus Magnus (1206–1280) dan Thomas Aquinas (1225–1274), untuk menyelesaikan persoalan teologi mereka.

48 Banyak ditemukan dalam sejarah perkembangan sains Islam, seorang saintis yang sekaligus agamawan, seorang sufi atau filosof. Bahkan, hampir semua tokoh saintis adalah sekaligus seorang sufi atau filosof, karena mereka tidak memisahkan antara sains dan agama. Kajian yang bagus tentang masalah ini, lihat dalam A al–Hasan dan Donald R. Hill, *Teknologi dalam Sejarah Islam*, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Mizan, 1993).

49 Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Mizan, 1995), 165.

2. Melahirkan Kebenaran Ganda (*double truth*)

Pemikiran Ibn Rusyd tentang dua sumber pengetahuan, teks suci dan realitas, selain dapat mempertemukan agama dan sains, di sisi lain juga dapat melahirkan konsep “kebenaran ganda” (*double truth*). Yaitu, sikap pemikiran yang menyakini adanya kebenaran lain selain agama, sehingga sesuatu hal dapat diterima secara menyakinkan meski secara normatif agama tidak dibenarkan.

Kenyataannya, dampak ini benar–benar pernah terjadi di Eropa pada abad–abad pertengahan seperti ditampilkan oleh Siger de Brabant (w. 1281). Saat itu, Brabant yang dikenal sebagai pengusung utama paham Averroisme (Rusydianisme) Eropa menyatakan tentang adanya kebenaran lain, yaitu sains, di luar kebenaran gereja (agama). Pernyataan tersebut kemudian melahirkan kecaman dan protes dari kalangan agamawan. Akibatnya, karya–karya Ibn Rusyd dibakar di depan pintu gerbang Universitas Sorbonne, Paris, tahun 1277 M, karena dianggap sebagai penyebab terjadinya penyimpangan dan pemurtadan.[50]

Lebih jauh, pemikiran epistemologi Ibn Rusyd ini pada tahap berikutnya dapat menggiring penganutnya pada legalitas munculnya paham sekular, sesuatu yang dianggap bertentangan dengan ajaran Islam yang komplemen. Sekular atau sekularisme adalah suatu paham pemikiran yang memisahkan antara agama dan dunia, antara yang suci dan profan, atau paham yang mengajarkan bahwa sesuatu tidak perlu di kaitkan dengan ajaran agama.[51] Puncaknya, pemikiran ini bahkan dapat melahirkan sikap–sikap yang dianggap atheis, atau paling tidak deistik. Atheism adalah paham atau pemikiran yang mengingkari keberadaaan Tuhan sedang deism adalah paham yang hanya mengakui Tuhan sebagai Pencipta tetapi tidak campur tangan dalam pemfungsiannya, baik lewat wahyu atau mukjizat.[52]

Pemikiran–pemikiran Ibn Rusyd, khususnya konsepnya tentang fisika yang dipahami secara terpisah dari ajaran agamanya, yang dikembangkan tokoh–tokoh Barat seperti Roger Bacon (1214–1292) yang kemudian melahirkan empirisme, pada kenyataannya, telah menjelma menjadi paham sekuler di tangan tokoh–tokoh seperti Francis Bacon (1561–1626) dan Issac Newton (1642–1727), kemudian menjadi materialism di tangan David Hume (1711–1776) atau dianggap atheis di tangan Charles Darwin

50 Majid Fakhry, *Sejarah Filasfat Islam Sebuah Peta Kronologis,* terj. Zainul Am (Bandung: Mizan, 2001), 116.

51 Pusat Bahasa Depdiknas, *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* 1015.

52 Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1996), 153

(1809–1882). Paling halus menjadi paham deism di tangan tokoh–tokoh seperti Leibniz (1646–1716).[53]

3. Realitas Sebagai Dasar Penalaran.

Konsekuensi lain dari konsep Ibn Rusyd yang menempatkan realitas sebagai sumber pengetahuan adalah ditempatkannya realitas, khususnya realitas empiric, sebagai dasar penalaran atau pijakan untuk menganalisis sebuah objek kajian atau wacana. Ini tampak, antara lain, pada metode analisis yang diberikan Ibn Rusyd ketika memberi komentar atas buku "the Republic" karya Plato (428–348 SM). Menurut Ibn Rusyd, kajian seperti yang digunakan untuk menganalisis buku "the Republic" Plato itulah yang bersifat "ilmiah" atau *burhanî*. Yaitu, kajian yang tidak hanya berpijak pada kebenaran logika semata tetapi juga pada kebenaran "material" yang didasarkan atas penelitian induktif, pengamatan dan bersifat empirik. Jika dikaitkan dengan politik, ia adalah preposisi yang didasarkan atas analisis terhadap realitas sosial–politik untuk menjelaskan berbagai sebab atau berbagai fenomena yang dipelajari.[54] Karena itu pula, buku "the Republik" Plato tersebut oleh Ibn Rusyd tidak dianalisis berdasarkan masyarakat Yunani pada era Plato melainkan berdasarkan atas kenyataan masyarakat Islam saat itu. Beberapa bagian dari buku yang dianggap tidak "ilmiah" (tidak ada kesesuaiannya dengan realitas sosial Arab) tidak diberi komentar atau ditinggalkan. Misalnya, bahasan Plato tentang keyakinan Yunani yang dianggap tidak sesuai dengan akidah Islam.[55]

Lebih lanjut, model pemikiran berdasarkan realitas empiris tersebut telah mendorong untuk lebih memperhatikan hal–hal yang ber sifat riil, partikular, dan relasi–relasi yang terjadi di antaranya. Adapun hal–hal yang berada dalam wilayah empiris kemudian di jadikan sebagai media untuk menyelesaikan problem–problem yang di hadapi. Misalnya persoalan dikotomi agama dan filsafat, agama dan sains. Menghadapi hal tersebut, Ibn Rushd tidak menyelesai kan nya pada tataran metafisik, tetapi pada bagian–bagian yang ber sifat empiris, yaitu relasi–relasi yang terjadi dan peran–peran yang dapat di mainkannya. Menurutnya, wahyu dan rasio, agama dan filsafat, mempunyai tujuan yang sama, yaitu menemu kan dan menyampai kan kebenaran. Jika keduanya sama–sama ber tujuan untuk

---

53 Microsoft Encarta Reference Library, 2004; Montgomery Watt, *Islam dan Peradaban Dunia*, terj. Hendro Prasetyo (Jakarta: Gramedia, 1995), 102.

54 *Ibid*, 248.

55 Muhammad 'Abid al–Jabiri, *Tragedi Intelektual Perselingkuhan Politik dan Agama* (Yogyakarta: Pustaka Alif, 2003), 246.

menggali dan menyampaikan kebenaran, maka kebenaran yang satu tidak mungkin menolak kebenaran yang lain, tetapi justru saling me lengkapi. Dengan demikian, prinsip–prinsip filsafat dan sains tidak mungkin bertentang an dengan ajaran syariat, dan ajaran syariat tidak mungkin meng halangi pemikiran rasional filosofis atau pengembang an sains. Kenyataannya, menurut Ibn Rushd, tidak sedikit ajaran syariat (al Qur'an maupun al–Sunnah) yang secara eksplisit justru memerintah kan manusia untuk menggunakan nalar dan mengembangkan sains.[56]

4. Mendewakan Rasio.

Rasio menjadi sarana yang sangat sentral dalam proses penalaran dan metode pencapaian pengetahuan Ibn Rusyd. Rasio yang bekerja berdasarkan data–data empiric bahkan telah ditempatkan di atas intelek yang bersifat metafisik. Benar bahwa pada kondisi tertentu Ibn Rusyd telah memberikan aturan yang sangat ketat atas penggunaan rasio, misalnya pada kasus takwil. Dalam proses takwil, Ibn Rusyd memberikan aturan sebagai berikut: (1) takwil hanya dilakukan atas apa yang telah dibuktikan secara demonstratif (*burhânî*) tetapi menyalahi makna tekstual syariat, (2) proses takwil tetap harus sesuai dengan ketentuan takwil dalam bahasa Arab dengan memperhatikan aturan–aturan bahasa, keterkaitan antar teks dan keterkaitan antara teks dengan konteks, (3) tidak semua teks perlu ditakwilkan sebagaimana juga tidak semua teks harus dipahami secara tekstual.[57]

Karena itu, sebagian kalangan kemudian menganggap bahwa rasionalisme Ibn Rushd adalah berbeda dan tidak dapat disamakan dengan, misalnya, pemikiran rasionalis yang dikembangkan Ibn Rawandi dan Abu Bakr al–Razi. Kedua tokoh ini, begitu mengagumi ke kuatan akal, sampai berani menolak kenabian.[58] Tetapi, dalam konteks yang lain Ibn Rushd juga menyatakan bahwa apapun teks yang secara lahir bertentangan dengan hasil yang telah di buktikan secara demonstratif, maka ia menjadi terbuka untuk di takwilkan.[59] Arti nya, rasio telah diposisikan sebagai dewa yang mem punyai kekuasaan luar biasa untuk menentukan makna sesuatu dan "memaksa" teks suci untuk menyesuaikan diri dengannya.

56 *Ibid*.
57 *Ibid*, 20
58 Madkur, *Fi al–Falsafah*, 85 dan 91.
59 Ibn Rushd, *Fasl al–Maqal*, 19.

5. **Bekerja dengan Otak Kiri.**

Dalam perspektif neorologi (ilmu anatomi dan sistem syaraf otak), sistem kecerdasan rasional (IQ) ternyata menempati belahan otak yang berbeda dengan sistem kecerdasan spiritual (SQ). Menurut Carl Sagan, sistem berpikir rasional bekerja pada belahan otak sebelah kiri yang memproses informasi secara berurutan dan bekerja secara seri, sedang sistem berpikir spiritual bekerja pada belahan otak sebelah kanan yang memproses informasi secara serempak dan bekerja secara pararel.[60]

Berdasarkan hal, maka penalaran logis yang dikembangkan Ibn Rusyd yang lebih banyak memberikan peran pada rasio bukan intelek berarti bekerja dengan menggunakan otak kiri, bukan otak kanan. Otak kiri berperan untuk menerima data–data dari luar yang masuk lewat indera kemudian mengolahnya secara logis analitis, sedang otak kanan memahami informasi–informasi yang masuk pada otak kiri dan mengembangkannya secara intuitif. Karena itu, otak kiri lebih banyak berpikir secara konkrit dan linear sebagaimana yang tampak dalam konsep pengetahuan Ibn Rusyd yang mendasarkan pada data empirik, sedang otak kanan lebih berpikir holistik imajinatif yang mengkaitkan diri dengan realitas metafisik.

6. **Mengecilkan Potensi Manusia.**

Dalam perspektif psikologi kontemporer dikenal banyak konsep kecerdasan, terutama IQ, EQ dan SQ. IQ (*Intellegence Quotient*) adalah kecerdasan rasional yang digunakan untuk memecahkan problem–problem logika dan strategis. Kecerdasan model IQ ini pertama kali diperkenalkan oleh William Stern (1871–1938 M), seorang psikolog Jerman pada tahun 1912 dan sampai saat ini biasanya digunakan untuk mengukur kecerdasan seseorang. Menurut teori ini, semakin tinggi IQ seseorang semakin tinggi pula kecerdasannya.[61] Akan tetapi, IQ ternyata bukan satu–satunya dan yang utama dari kecerdasan yang dimiliki manusia. Menurut penelitian Daniel Goleman (1946–), berdasarkan penelitian banyak neorolog dan psikolog, ada kecerdasan lain yang justru lebih berpengaruh pada kepribadian dan kesuksesan hidup, yaitu kecerdasan emosi atau *Emotional Quotient* (EQ). EQ yang dikenalkan Goleman tahun 1995 ini adalah kecerdasan yang memberi kesadaran tentang perasaan milik diri sendiri dan perasaan miliki orang lain. EQ memberi kita rasa empati, cinta, motivasi dan kemampuan menanggapi kesedihan atau kegembiraan secara tepat. Menurut Goleman (1946–), EQ merupakan persyaratan dasar untuk dapat menggunakan IQ

60 Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, 46.

61 "The IQ Test", dalam Microsoft Encarta Reference Library, 2004.

secara efektif dan EQ ini mempunyai peran yang lebih bagi kesuksesan hidup seseorang daripada IQ yang hanya menyumbangkan sekitar 20%.[62]

Akan tetapi, IQ maupun EQ, secara terpisah maupun bersama ternyata belum cukup untuk menjelaskan keseluruhan kompleksitas kecerdasan manusia dan kekayaan jiwa serta imajinanya. Maksudnya, masih ada jenis kecerdasan lain yang tidak dapat dijelaskan oleh IQ dan EQ, yaitu kecerdasan spiritual atau *Spritual Quotient* (SQ) yang diperkenalkan oleh Danah Zohar (1945–) pada tahun 2000. SQ ini adalah bentuk kecerdasan untuk menghadapi dan memecahkan persoalan makna dan nilai, kecerdasan untuk menempatkan perilaku dan hidup kita dalam konteks makna yang lebih luas dan kaya. Dalam uraian Sinetar, SQ dipahami sebagai kecerdasan yang mendapat inspirasi, dorongan dan efektivitas yang terinspirasi, *theisness* atau penghayatan ketuhanan yang kita semua menjadi bagian.[63] Menurut Zohar (1945–), SQ yang bekerja berdasarkan atas sistem saraf otak ketiga, yakni osilasi saraf sinkron yang menyatukan data di seluruh bagian otak menawarkan proses ketiga yang aktif. Proses ini mengintegrasikan dan berpotensi mengubah materi yang timbul dari dua proses lainnya. SQ memfasilitasi dialog antara akal dan emosi, antara IQ dan EQ, antara pikiran dan tubuh.[64]

Sikap Ibn Rushd yang kurang memberikan peran aktif pada intelek bahkan menempatkannya di bawah kendali rasio, secara tidak langsung berarti telah memperkecil potensi manusia dan kemanusiaan sebab manusia tidak hanya bermodalkan rasio. Tetapi ada potensi lain yang tidak kalah pentingnya daripada rasio, yaitu emosi dan spiritual.[65] Selain itu, sikap tersebut juga dinilai tidak se jalan dengan prinsip umum keilmuan Islam yang tidak hanya meng akui rasio dan teks (realitas empiris) tetapi juga intuisi dan realitas metafisik. Potensi intuisi dan konsep realitas metafisik yang hanya dapat digapai oleh potensi intelek ini tidak dapat diabaikan. Lompatan–lompatan besar keilmuan yang di capai ilmuan muslim abad pertengahan tidak mungkin terjadi hanya karena kekuatan nalar dan logika, karena nalar biasanya berjalan secara evolutif, bukan revolutif. Karena itu, lompatan–lompatan pemikiran tersebut pasti karena campur tangan Tuhan, dan itu terjadi lewat intuisi. Dalam ke hidupan sehari–hari, tidak sedikit pemahaman yang datang secara langsung, tiba–tiba, secara intuitif.

62 Daniel Goleman, *Emotional Intelligence*, terj. Hermaya (Jakarta: Gramedia, 2004), 44

63 Sinetar, *Spiritual Intelligence* (New York: Orbis Books, 2000), 17.

64 Danah Zohar dan Ian Marshall, *SQ Kecerdasan Spiritual*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 2007), 4–5.

65 Goleman, *Emotional*, 44.

G. Kesimpulan

Menurut Ibn Rusyd, pengetahuan bersumber pada dua hal: wahyu dan realitas (fisik dan non fisik). Sarana yang digunakan terdiri atas tiga potensi: indera eksternal, indera internal dan intelek. Meski demikian, ketiganya tidak berada pada posisi yang sama dan sederajat melainkan berbeda dan bersifat berjenjang. Metode yang digunakan terdiri atas dua tahap: pembentukan konsep (*tashawur*) dan penalaran logis.

Pemikiran epistemologis Ibn Rushd mengandung implikasi dan konsekuensi. Konsep Ibn Ruyd tentang dua sumber pengetahuan dapat mempertemukan agama dan sains, serta agama dan filsafat, tetapi juga dapat melahirkan pemikiran yang materialistis, sekular bahkan atheistik. Penempatan rasio yang sangat sentral dapat men dorong penggunaan rasio secara berlebihan. Selain itu, ia juga telah mengecilkan potensi dasar manusia. Kontribusi IQ ternyata hanya 20% bagi kesuksesan hidup manusia dibandingkan EQ dan SQ yang jauh lebih besar. Lebih jauh, sikap tersebut juga tidak sejalan dengan prinsip umum keilmuan Islam yang tidak hanya mengakui rasio dan teks (realitas empirik) tetapi juga intuisi dan realitas metafisik.

Daftar Rujukan

‘Aqqad, Abbas M., *Ibn Rusyd* (Mesir: Dar al–Ma’arif, tt)

Ahwani, Fuad al–, “Ibn Rushd”, dalam MM. Sharif (ed), *A History of Muslim Philosophy*, I (New Delhi: Low Price Publications, 1995)

Assyaukanie, Luthfi, “Ibn Rushd, Kant dan Proyek Pencerahan Islam”, makalah disampaikan dalam acara Ulang Tahun ke–4 Jaringan Islam Liberal (JIL), 3 Maret 2005, di Jakarta.

Bakar, Osman, *Tauhid dan Sains*, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Mizan, 1995)

Bayumi, Abd al–Mukti, *Al–Falsafah al–Islâmiyah min al–Masyriq ilâ al–Maghrib*. III, (Kairo, Dar al–Thaba’ah, 1991)

Chejne, Anwar, *Muslim Spain Its History and Culture*, (Minneapolis, University of Minneapolis Press, 1974)

Clayton, Philip, “Perceiving God in the Lawfulness of Nature: Scientific and Religious Reflections” dalam International Conference on Religion and Science I the Post–Colonial World, (Yogyakarta, CRCS UGM and Templeton Foundation, USA, 2–5 Januari, 2003)

Dunya, Sulaiman, “Muqaddimah”, dalam Ibn Rusyd, *Tahâfut al–Tahâfut*, I, (Mesir, Dar al–Fikr, tt)

Edward, Paul (ed), *The Encyclopedia of Philosophy*, III (New York: Macmillan Publishing Co, 1972)

Fakhry, Majid, *Averroes: His Life, Works and Influence* (London: One world, 2001)

Fakhry, Majid, *Sejarah Filasfat Islam Sebuah Peta Kronologis,* terj. Zainul Am (Bandung: Mizan, 2001)

Fakhry, Majid, *Sejarah Filsafat Islam,* terj. Zainul Am (Bandung, Mizan, 2007)

Fakhuri, Hanna al–, *Târîkh al–Falsafah al–Arâbiyah*, II (Beirut: Dar al–Ma'arif, 1958)

Ghazali, "al–Munqid min al–Dlalâl", dalam *Mujmûah al–Rasâil* (Beirut: Dar al–Fikr, 1996)

Goleman, Daniel, *Emotional Intelligence*, terj. Hermaya (Jakarta: Gramedia, 2004)

Hanafi, Hasan, *Dirâsât Falsafiyah*, (Kairo, Maktabah al–Misriyah, tt)

Hasan A dan Donald R. Hill, *Teknologi dalam Sejarah Islam*, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Mizan, 1993).

Ibn Abi Usaibi'ah, *Uyûn al–Anbâ' fî Thabaqât al–Atibbâ',* III, (Beirut, Dar al–Fikr, tt)

Ibn Arabi, *Fushûsh al–Hikam*, I (Beirut: Dar al–Kitab, tt)

Ibn Rusyd, "Al–Kasyf 'an Manâhij al–Adillah fî 'Aqaid al–Millah" dalam *Falsafah Ibn Rusyd*, (Beirut, Dar al–Afaq, 1978)

Ibn Rusyd, *Dlamîmah al–Mas'alah*, dalam *Falsafah Ibn Rusyd*, (Beirut, Dar al–Afaq, 1978)

Ibn Rusyd, *Middle Commentaries on Aristotle's Categories*, terj. Charles E. Butterworth (Princenton: Princentone University Press, 1983).

Ibn Rusyd, *Risâlah al–Nafs*, (ttp, Khazinah al–Fikr, 1423 H)

Ibn Rusyd, *Tahâfut al–Tahâfut*, II, (Beirut, Dar al–Fikr, tt)

Ibn Rusyd, *Talkhîs al–Khithâbah*, ed. Abd Rahman Badawi (Beirut: Dar al–Qalam, tt)

Ibn Rusyd, *Talkhîs Kitâb al–Jidal*, ed. Abd al–Mugid Haridi (Kairo: TARCE, 1979)

Ibn Ruyd, "Fashl al–Maqâl" dalam *Falsafah Ibn Rusyd*, (Beirut, Dar al–Afaq, 1978)

Imarah, M, "Muqaddimah" dalam Ibn Rusyd, *Fashl al–Maqâl* (Mesir: Dar al–Ma'arif, tt)

Imarah, M, *Al–Mâdiyyah wa al–Mitsâliyyah fî Falsafah Ibn Rusyd* (Mesir: Dar al–Ma'arif, tt)

Jabiri, M Abid, *Bunyah al–Aql al–Arabi* (Beirut: Markaz al–Tsaqafah, 1990)

Kartanegara, Mulyadi, *Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003)

Kugelgen, Angke von, "A Call for Rationalism: 'Arab Averroisms' in the Twentieth Century" dalam Jurnal *Alif*, No. 16 (Kairo: American University in Cairo, 1996)

Lexicon Universal Encyclopedia (New York: Lexicon Publications, 1990)

Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1996)

Machasin, *Qadli Abd Jabbar Mutasyabih al–Qur'an: Dalil Rasional al–Qur'an* (Yogyakartakarta: LKiS, 2000)

Madkur, Ibrahim, *Fî al–Falsafah al–Islâmiyah*, I (Mesir: Dar al–Maarif, tt)

Microsoft Encarta Reference Library, 2004

Nasr, Husein, *Tiga Pemikir Muslim Ibn Sina, Ibn Arabi dan Suhrawardi*, terj. Mujahid (Bandung: Risalah, 1984)

O'Connor and Carr, *Introductions to the Theory of Knowledge* (Brighton: Harvaster Press, 1982)

Renan, Ernest, *Ibn Rusyd wa al–Rusydiyah*, terj. dari bahasa Prancis ke Arab oleh Adil Zu'atir (Kairo: Isa Babi al–Halabi, 1957)

Shadr, Baqir al–, *Falsafatuna*, terj. Nur Mufid, (Bandung, Mizan, 1999)

Sinetar, *Spiritual Intelligence* (New York: Orbis Books, 2000)

Strauss, Claude Levi, *Antropologi Struktural*, terj. Ninik Rochani (Yogyakartakarta: Kreasi Wacana, 2005)

Syariati, Ali, *Humanisme Antara Islam dan madzhab Barat*, terj. Afif Muhammad, (Bandung, Pustaka Hidayah, 1992).

Urvoy, Dominique, *Ibn Rusyd* (*Averroes*), terj. dari bahasa Prancis ke Inggris oleh Oliovia Stewart, (London, Rouletge, 1991)

Uwaidah, Kamil, *Ibn Rusyd al–Andalusi Failusûf al–Arabî wa al–Muslimîn,* (Beirut, Dar al–Kutub, 1991)

Watt, Montgomery, *Islam dan Peradaban Dunia*, terj. Hendro Prasetyo (Jakarta: Gramedia, 1995)

Zohar, Danah dan Ian Marshall, *SQ Kecerdasan Spiritual*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 2007)

Membandingkan Hermeneutika dengan Ilmu Tafsir*

Hermenutika sebagai sebuah kajian filsafat maupun sebagai sebuah metode penafsiran, sesungguhnya, bukan hal yang baru di tanah air. Sebab, buku–buku maupun jurnal yang mendiskusikan hal itu telah banyak terbit sejak tahun 90–an. Meski demikian, sampai sejauh itu kajian tentang hermeneutika masih bersifat umum dan global, biasanya sekitar model penafsiran yang triardik, tiga kaki. Selain itu, oleh sebagian kalangan, hermeneutika juga dilihat dengan penuh curiga karena ia berasal dari Barat dan digunakan untuk analisis terhadap Bibel. Karena itulah, kemudian muncul perbedaan pendapat bahkan “kontroversial” tentang hermenutika. Sebagian kalangan menerima hermeneutika dan menganggapnya sebagai metode modern, bagus dan valid, sehingga menepikan tradisi–tradisi pemikiran Islam yang sesungguhnya tidak kalah canggih. Sebagian lainnya menolak hermeneutika dengan alasan bahwa ia adalah metode yang “berbahaya” yang dapat merusak teks suci umat Islam dan seterusnya.[2]

Tulisan ini tidak ingin melibatkan diri dalam tarik menarik dua kutub pro–kontra tersebut, atau mendukung salah satunya, melainkan hanya mendiskusikan hermeneutika sebagai sebuah metode penafsiran, secara sederhana, juga perbedaan–perbedaan yang ada di antara model–modelnya, kemudian membandingkannya dengan ilmu tafsir yang telah dikenal dalam tradisi pemikiran Islam.

* Achmad Khudori Soleh “Membandingkan Hermenutika dengan Ilmu Tafsir”, Jurnal TSAQAFAH, vol. 7. No. 1 (2011): 31-50. https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v7i1.106 dan https://ejournal.unida.gontor.ac.id/index.php/tsaqafah/article/view/106

2 Pandangan yang sedikit curiga atau bahkan menolak hermenutika, dengan segala argumentasinya, antara lain, misalnya dapat dilihat pada Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam Islamia, ed. 1 / Thn I, Maret 2004, yang mengambil tema kajian “Hermenutika vs Tafsir al–Qur’an.

A. Pengertian Hermeneutika.

Hermeneutika berasal dari akar kata Yunani *hermeneuein* berarti 'menafsirkan', sedang *hermeneia* sebagai derivasinya berarti 'penafsiran'. Kedua kata tersebut diasosiasikan mempunyai kaitan dengan tokoh yang bernama Hermes atau Hermeios yang dalam mitologi Yunani kuno dianggap sebagai utusan dewa Olympus yang bertugas menyampaikan dan menerjemahkan pesan dewa ke dalam bahasa yang bisa dipahami manusia.[3]

Menurut Gerhard Ebeling, proses penjelasan yang dilakukan Hermes mengandung tiga konsep dasar hermeneutika: (1) mengungkapkan apa yang ada dalam pikiran ke dalam bentuk kata–kata (*utterance, speaking*) sebagai bentuk penyampaian, (2) menjelaskan secara rasional (*interpretation*, *explanation*) sesuatu yang masih samar agar makna atau maksudnya dapat dipahami dengan jelas, (3) menerjemahkan (*translating*) suatu bahasa yang asing ke dalam bahasa yang lebih dikuasai audiens.[4] Akan tetapi, dalam literatur hermeneutika modern, proses pengungkapan pikiran dengan kata–kata, penjelasan secara rasional dan penterjemahan bahasa seperti itu, masih jauh dari pengertian hermeneutika. Apa yang ditulis Ebeling justru lebih dekat dengan makna *exegesis* (penafsiran). Di sinilah perbedaan antara hermeneutika dengan *exegesis*. *Exegesis* lebih merupakan tindakan praktis menafsirkan teks atau komentar aktual atas teks, sedang hermeneutika berkaitan dengan perbagai aturan, metode dan teori yang membimbing seorang mufassir dalam melakukan *exegese*.[5]

Karena itu, secara sederhana hermeneutika biasanya diartikan sebagai seni dan ilmu untuk menafsirkan teks–teks.[6] Dalam definisi yang lebih jelas, hermeneutika diartikan sebagai sekumpulan kaidah atau pola yang harus diikuti oleh seorang mufassir dalam memahami teks.[7] Namun, dalam perjalanan sejarahnya, hermeneutika ternyata tidak hanya digunakan untuk memahami teks, khususnya teks suci keagamaan, melainkan meluas untuk semua bentuk teks, baik sastra, karya seni maupun tradisi masyarakat.

B. Tiga Model Hermeneutika.

Hermeneutika, sebagai sebuah teori dan metode penafsiran, setidaknya

3 Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer,* (Evanston: Northwestern University, 1969), 12–13

4 Jean Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, (Yale, Yale University Press, 1994), 20

5 Palmer, *Hermeneutics,* 34

6 Kurt F. Leidecker, "Hermeneutics" dalam Dagobert Russel (ed), *Dictionary of Philosophy*, (New York, Adams & Co, 1976), 126

7 K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, I, (Jakarta, Gramedia, 1981), 225

dapat diklasifikan dalam tiga model. *Pertama*, hermeneutika objektif yang dikembangkan tokoh–tokoh klasik, khususnya Friedrick Schleiermacher (1768–1834), Wilhelm Dilthey (1833–1911) dan Emilio Betti (1890–1968).[8] Menurut model pertama ini, penafsiran berarti memahami teks sebagaimana yang dimaksudkan pengarang, sebab apa yang disebut teks, menurut Schleiermacher, adalah ungkapan jiwa pengarangnya, sehingga seperti juga disebutkan dalam hukum Betti, apa yang disebut makna atau tafsiran atasnya tidak didasarkan atas kesimpulan kita melainkan diturunkan dan bersifat intruktif.[9]

Karena itu, untuk mencapai tujuan tersebut, menurut Schleiermacher, ada dua cara yang dapat ditempuh: lewat bahasanya yang mengungkapkan hal–hal baru, atau lewat karakteristik bahasanya yang ditransfer kepada kita. Ketentuan ini didasarkan atas konsepnya tentang teks. Menurut Schleiermacher, setiap teks mempunyai dua sisi: (1) sisi linguistik yang menunjuk pada bahasa yang memungkinkan proses memahami menjadi mungkin, (2) sisi psikologis yang menunjuk pada isi pikiran si pengarang yang termanifestasikan pada *style* bahasa yang digunakan. Dua sisi ini mencerminkan pengalaman pengarang yang pembaca kemudian mengkonstruksinya dalam upaya memahami pikiran pengarang dan pengalamannya.[10] Menurut Abu Zaid, di antara dua sisi ini, Schleiermacher lebih mendahulukan sisi linguistik dibanding analisa psikologis, meski dalam tulisannya sering dinyatakan bahwa penafsir dapat memulai dari sisi manapun sepanjang sisi yang satu memberi pemahaman kepada yang lain dalam upaya memahami teks.[11]

Selanjutnya, untuk dapat memahami maksud pengarang sebagaimana yang tertera dalam tulisan–tulisannya, karena style dan karakter bahasanya berbeda, maka tidak ada jalan bagi penafsir kecuali harus keluar dari tradisinya sendiri untuk kemudian masuk ke dalam tradisi di mana si penulis teks tersebut hidup, atau paling tidak membayangkan seolah dirinya hadir pada zaman itu. Sedemikian, sehingga dengan masuk pada tradisi pengarang, memahami dan menghayati budaya yang melingkupinya, penafsir akan mendapatkan makna yang *objektif* sebagaimana yang dimaksudkan si pengarang.[12]

Mengikuti metode hermenutika objektif di atas, dalam aplikasinya pada

8 Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung, Pustaka, 1985), 9–10. Rahman memasukkan juga Emilio Betti dalam tradisi hermeneutika objektif ini

9 Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, (London, Routledge & Kegan Paul, 1980), 29; Nasr Hamid Abu Zaid, *Isykâliyât al–Ta'wîl wa Aliyât al–Qirâ'ah*, (Kairo, al–Markaz al–Tsaqafi, tt), 11; Sumaryono, *Hermeneutik*, (Yogyakarta, Kanisius, 1996), 31

10 Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, 14

11 Abu Zaid, *Isykâliyât al–Ta'wîl,* 12–3

12 Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, 230

teks keagamaan, misalnya dalam penafsiran atas teks–teks al–Qur'an, maka yang harus dilakukan adalah, (1) kita berarti harus mempunyai kemampuan gramatika bahasa Arab (*nahw–sharaf*) yang memadai, (2) memahami tradisi yang berkembang di tempat dan masa turunnya ayat, sehingga dengan demikian kita dapat benar–benar memahami apa yang dimaksud dan diharapkan oleh teks–teks tersebut. Begitu pula dalam kasus teks–teks sekunder keagamaan, seperti karya–karya al–Syafi'i (767–820 M). Selain memahami karakter bahasa dan istilah–istilah yang biasa digunakan, kita juga harus paham tempat dan tradisi di mana karya–karya tersebut ditulis. *Qaul al–qadîm* dan *qaul al–jadîd* disampaikan di tempat dan tradisi yang berbeda. Selain itu, juga harus memahami kondisi psikologis Syafi'i sendiri, apakah ketika itu menjadi bagian dari kekuasaan, sebagai oposan atau orang yang netral. Karya–karya Ibn Rusyd (1126–1198 M), misalnya, sangat berbeda ketika ia berposisi sebagai bagian dari kekuasaan (menjadi hakim) dan saat menjadi filosof. Tanpa pendekatan–pendekatan tersebut, menurut Schleiermacher, kemungkinan terjadinya kesalahan dalam pemahaman menjadi sangat besar dan tidak terelakkan.

Kedua, hermeneutika subjektif yang dikembangkan oleh tokoh–tokoh modern khususnya Hans–Georg Gadamer (1900–2002) dan Jacques Derida (l. 1930).[13] Menurut model yang kedua ini, hermeneutika bukan usaha menemukan makna objektif yang dimaksud si penulis seperti yang diasumsikan dalam model hermeneutika objektif melainkan memahami apa yang tertera dalam teks itu sendiri.[14] Titik tekan model kedua ini adalah isi teks itu sendiri secara mandiri bukan pada ide awal si penulis. Inilah perbedaan mendasar antara hermeneutika objektif dan subjektif.

Dalam pandangan hermeneutika subjektif, teks bersifat terbuka dan dapat diinterpretasikan oleh siapapun, sebab begitu sebuah teks dipublikasikan dan dilepas, ia telah menjadi berdiri sendiri dan tidak lagi berkaitan dengan si penulis. Karena itu, sebuah teks tidak harus dipahami berdasarkan ide si pengarang melainkan berdasarkan materi yang tertera dalam teks itu sendiri. Bahkan, penulis telah "mati" dalam pandangan kelompok ini. Karena itu pula, pemahaman atas tradisi si pengarang seperti yang disebutkan dalam hermeneutika objektif, tidak diperlukan lagi. Menurut Gadamer, seseorang tidak perlu melepaskan diri dari tradisinya sendiri untuk kemudian masuk dalam tradisi si penulis dalam upaya menafsirkan teks. Bahkan, hal itu adalah sesuatu yang tidak mungkin, karena keluar dari tradisi sendiri berarti mematikan pikiran dan "kreativitas". Sebaliknya, seseorang justru harus menafsirkan teks

13 Rahman, *Islam dan Modernitas*, 13

14 Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, I, 231

berdasarkan apa yang dimiliki saat ini (*vorhabe*), apa yang dilihat (*vorsicht*) dan apa yang akan diperoleh kemudian (*vorgriff*).[15] Jelasnya, sebuah teks diinterpretasikan justru berdasarkan pengalaman dan tradisi yang ada pada si penafsir itu sendiri dan bukan berdasarkan tradisi si pengarang, sehingga hermeneutika tidak lagi sekedar *mereproduksi* ulang wacana yang telah diberikan pengarang melainkan *memproduksi* wacana baru demi kebutuhan masa kini sesuai dengan subjektifitas penafsir.

Meski demikian, menurut Sumaryono, Gadamer sebenarnya tidak sepenuhnya menganggap salah pertimbangan–pertimbangan atas tradisi sebelumnya seperti dalam hermeneutika objektif, meski ia menganggap sebagai negatif atau rendah. Sebab, memang ada beberapa pertimbangan yang dianggap berlaku, yang menentukan realitas historis eksistensi seseorang, seperti *bildung,* misalnya. Namun, realitas historis masa lalu tersebut tidak dianggap sebagai sesuatu yang terpisah dari masa kini melainkan satu kesatuan atau tepatnya sebuah kesinambungan.[16] Bagi Gadamer, jarak antara masa lalu dan masa kini tidak terpisahkan oleh jurang yang menganga melainkan jarak yang penuh dengan kesinambungan tradisi dan kebiasaan yang dengannya semua yang terjadi di masa lalu menampakkan dirinya di masa kini. Inilah yang membentuk kesadaran kita akan realitas historis.[17] Dalam konteks keagamaan, teori hermeneutika subjektif ini berarti akan merekomendasikan bahwa teks–teks al–Qur'an harus ditafsirkan sesuai dengan konteks dan kebutuhan kekinian, dan apa yang dimaksud sebagai *asbâl al–nuzûl* adalah realitas historis saat ini.

Ketiga, hermeneutika pembebasan yang dikembangkan oleh tokoh–tokoh muslim kontemporer seperti Hasan Hanafi (l. 1935), Farid Esack (l. 1959) dan termasuk Nasr Hamid Abu Zaid.[18] Hermeneutika ini sebenarnya didasarkan atas pemikiran hermeneutika subjektif, khususnya dari Gadamer. Namun, menurut para tokoh hermeneutika pembebasan ini, hermeneutika mestinya tidak hanya berarti ilmu interpretasi atau metode pemahaman tetapi lebih dari itu adalah aksi.[19] Apa yang diinginkan dalam model hermeneutika pembebasan adalah

15 *Ibid*, 232; Sumaryono, *Hermeneutik*, 77
16 Sumaryono, *ibid*
17 Abu Zaid, *Isykâliyât al–Ta'wîl,* 38
18 Nasr Hamid Abu Zaid, sekilas tampak berada pada posisi ketiga ini. Namun, menurut muridnya yang pernah dekat dengannya, Nur Ikhwan, Abu Zaid belum beranjak dari aturan baku Gadamer. Ia masih berada dalam lingkar model hermeneutika kedua. Paling tidak, salah satu kakinya masih berada pada model hermenutika subjektif, meski kakinya yang lain sudah mulai menginjak model hermeneutika pembebasan. Nur Ikhwan, "Al–Qur'an Sebagai Teks Hermeneutika Abu Zaid" dalam Abd Mustaqim (ed), *Studi Al–Qur'an Kontemporer*, (Yogyakarta,Tiara Wacana, 2002), 163
19 Hasan Hanafi, *Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik*, terj. Jajat Firdaus, (Yogyakarta, Prisma, 2003), 109

lebih dari sekedar pemahaman. Sebab, kenyataannya hermeneutika sampai sejauh itu memang masih lebih banyak berkutat dalam lingkaran wacana, belum pada aksi. Gadamer sendiri menyebut hermeneutika lebih hanya merupakan permainan bahasa, karena segala yang bisa dipahami adalah bahasa (*being that can be understood is language*).[20] Hal yang sama juga terjadi dalam tradisi pemikiran Islam yang masih lebih bersifat teosentris daripada antroposentris, lebih banyak bicara tentang alam metafisis daripada daripada kenyataan empirik.[21] Hermeneutika pembebasan mengisi kekurangan–kekurangan tersebut. Bagi hermeneutika pembebasan, interpretasi bukan sekedar masalah memproduksi atau mereproduksi makna melainkan lebih dari itu adalah bagaimana makna yang dihasilkan tersebut dapat merubah kehidupan. Sebaik apapun konsep dan hasil interpretasi tetapi jika tidak mampu membangkitkan semangat hidup masyarakat dan merubah mereka menuju pada kehidupan yang lebih baik, berarti nol besar.[22]

Karena itu, dalam kaitannya dengan al–Qur'an, Hasan Hanafi menyatakan bahwa hermeneutika adalah ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari logos sampai praksis, dan juga tranformasi wahyu dari pikiran Tuhan kepada kehidupan manusia. Hermeneutika sebagai sebuah proses pemahaman hanya menduduki tahap kedua dari keseluruhan proses hermeneutik. Yang pertama adalah kritik historis untuk menjamin keaslian teks dalam sejarah. Ini penting, karena tidak akan terjadi pemahaman yang benar jika tidak ada kepastian bahwa yang dipahami tersebut secara historis adalah asli. Pemahaman atas teks yang tidak asli akan menjerumuskan orang pada kesalahan.[23] Setelah diketahui keaslian teks suci tersebut dan tingkat kepastiannya ––benar–benar asli, relatif asli atau tidak asli––baru kemudian dipahami secara benar sesuai dengan aturan hermeneutika sebagai ilmu pemahaman, berkenaan terutama dengan bahasa dan keadaan–keadaan kesejarahan yang melahirkan teks. Dari sini kemudian melangkah pada tahap ketiga, yakni menyadari makna yang dipahami tersebut dalam kehidupan manusia, yaitu bagaimana makna–makna tersebut berguna untuk memecahkan persoalan–persoalan kehidupan modern. Dalam bahasa fenomenologis,[24] hermeneutika ini dikatakan sebagai ilmu yang menentukan hubungan antara kesadaran manusia dengan objeknya, dalam hal ini teks suci al–Qur'an: (1)

---

20 Gadamer, *Truth and Method*, (New York, The Seabury Press, 1975), 450; Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, 116

21 Hasan Hanafi, *Min al–Aqîdah ilâ al–Tsaurah*, I, (Kairo, Maktabah Matbuli, 1991), 59

22 Hasan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, 22–25

23 Hasan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, (Jakarta, Pustaka Firdaus, 1994), 1

24 *Ibid*, 2

memiliki "kesadaran historis" yang menentukan keaslian teks dan tingkat kepastiannya, (2) memiliki "kesadaran eiditik" yang menjelaskan makna teks dan menjadikannya rasional, (3) "kesadaran praxis" yang menggunakan makna–makna tersebut sebagai sumber teoritis bagi tindakan dan mengantarkan wahyu pada tujuan akhirnya dalam kehidupan manusia, dan di dunia ini sebagai struktur ideal yang mewujudkan kesempurnaan dunia.

Secara lebih luas, hermeneutika Hasan Hanafi di atas dapat dijelaskan sebagai berikut. *Pertama*, kritik historis, untuk menjamin keaslian teks suci. Menurut Hanafi,[25] keaslian teks suci tidak ditentukan oleh pemuka agama, tidak oleh lembaga sejarah, tidak oleh keyakinan, dan bahkan keaslian teks suci tidak dijamin oleh takdir. Takdir Tuhan tidak menjamin keaslian teks suci dalam sejarah, apalagi lembaga sejarah atau keyakinan; bahkan keyakinan dan lembaga sejarah bisa menyesatkan. Keaslian teks suci hanya bisa dijamin oleh kritik sejarah, dan kritik sejarah ini harus didasarkan aturan objektivitasnya sendiri yang bebas dari intervensi teologis, filosofis, mistis, atau bahkan fenomenologis.

Untuk menjamin keaslian sebuah teks suci, mengikuti prinsip–prinsip kritik sejarah, Hanafi mematok aturan–aturan sebagai berikut; (1) teks tersebut tidak ditulis setelah melewati masa pengalihan secara lisan tetapi harus ditulis pada saat pengucapannya, dan ditulis secara *in verbatim* (persis sama dengan kata–kata yang diucapkan pertama kali). Karena itu, narator harus orang yang hidup pada zaman yang sama dengan saat dituliskannya kejadian–kejadian tersebut dalam teks. (2) Adanya keutuhan teks. Semua yang di sampaikan oleh narator atau nabi harus disimpan dalam bentuk tulisan, tanpa ada yang kurang atau berlebih. (3) Nabi atau malaikat yang menyampaikan teks harus bersikap netral, hanya sekedar sebagai alat komunikasi murni dari Tuhan secara *in verbatim* kepada manusia, tanpa campur tangan sedikitpun dari fihaknya, baik menyangkut bahasa maupun isi gagasan yang ada di dalamnya. Istilah–istilah dan arti yang ada di dalamnya bersifat ketuhanan yang sinomin dengan bahasa manusia. Teks akan *in verbatim* jika tidak melewati masa pengalihan lisan, dan jika nabi hanya sekedar merupakan alat komunikasi. Jika tidak, teks tidak lagi *in verbatim*, karena banyak kata yang hilang dan berubah, meski makna dan maksudnya tetap dipertahankan.[26] Jika sebuah teks memenuhi persyaratan sebagaimana di atas, ia dinilai sebagai teks asli dan sempurna. Dengan kaca mata ini, Hanafi menilai bahwa hanya al–Qur'an yang bisa diyakini sebagai teks asli dan sempurna, karena tidak ada teks suci lain yang ditulis secara *in verbatim* dan utuh seperti al–Qur'an.

25 *Ibid*, 4
26 *Ibid*, 5–8

Kedua, proses pemahaman terhadap teks. Sebagaimana yang terjadi pada tahap kritik sejarah, dalam pandangan Hanafi,[27] pamahaman terhadap teks bukan monopoli atau wewenang suatu lembaga atau agama, bukan wewenang dewan pakar, dewan gereja, atau lembaga–lembaga tertentu, melainkan dilakukan atas aturan–aturan tata bahasa dan situasi–situasi kesejarahan yang menyebabkan munculnya teks.

Dalam proses pemahaman teks ini, Hanafi mempersyaratkan, (1) penafsir harus melepaskan diri dari dogma atau pemahaman–pemahaman yang ada. Tidak boleh ada keyakinan atau bentuk apapun sebelum menganalisa linguistis terhadap teks dan pencarian arti–arti. Seorang penafsir harus memulai pekerjaannya dengan *tabula rasa*, tidak boleh ada yang lain, kecuali alat–alat untuk analisa linguistik. (2) Setiap fase dalam teks, mengingat bahwa teks suci turun secara bertahap dan mengalami "perkembangan", harus dipahami sebagai suatu keseluruhan yang berdiri sendiri. Masing–masing harus dipahami dan dimengerti dalam kesatuannya, dalam keutuhannya dan dalam intisarinya.[28] Syarat yang kedua ini ditujukan untuk menganalisa fase dan perkembangan teks suci secara keseluruhan, mulai dari kitab perjanjian lama, perjanjian baru sampai al–Qur'an. Di sini, Hanafi ingin menunjukkan bahwa al–Qur'an lebih sempurna daripada perjanjian baru dan perjanjian lama, karena ia datang belakangan yang berarti bersifat koreksi dan penyempurna dari sebelumnya. Namun, jika diterapkan pada teks al–Qur'an sendiri, berarti juga bahwa teks–teks *madaniyah* lebih sempurna atau menyempurnakan teks–teks *makkiyah*, karena teks *madaninah* turun belakangan dibanding teks–teks *makkiyah*. Konsekuensinya, bagi yang mempercayai nasih mansukh, teks–teks madaniyah yang turun belakangan bisa menasikh teks–teks makiyah yang turun sebelumnya, tidak bisa sebaliknya seperti yang disampaikan Abdullah A. Na'im.[29]

---

27 *Ibid*, 16

28 *Ibid*, 17. Untuk bentuk–bentuk operasionalisasi dari metode Hanafi ini, lihat A. Khudori Soleh (ed), *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta, Jendela, 2003); Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2004), 45–9

29 Menurut Abdullah A. Naim, dengan menukil pendapat Mahmud Taha, gurunya, bahwa ayat–ayat Makiyah bersifat universal daripada ayat–ayat madaniyah yang hanya berbicara untuk umat Islam. Menurut keduanya, Tuhan sesungguhnya menghendaki aturan–aturan universal ini, tetapi masyarakat muslim saat itu belum belum siap, sehingga kemudian ditunda dan diganti dengan ayat–ayat madaniyah yang lebih bersifat khusus. Artinya, di sini ayat–ayat madaniyah hanya bersifat sementara yang akan segera diganti dengan ayat–ayat makkiyah jika kondisi telah memungkinkan. Artinya lagi, ayat–ayat makiyah yang datang lebih dulu menasikh ayat–ayat madaniyah yang datang belakangan. Abdullah A. Naim, *Dekonstruksi Syariah*, (Yogyakarta, LKiS, 1994), 109–110.

Sejalan dengan itu, Masdar F. Mas'udi membagi ayat dalam dua bagian: *qath'i* (primer)

Selanjutnya, Hasan Hanafi memberikan operasionalisasi tahap kedua dalam memahami teks sebagai berikut;

1. **Analisa linguistik**. Meski diakui bahwa analisa bahasa bukan merupakan analisa yang baik, tetapi ia merupakan alat sederhana yang akan membawa penafsir pada pemahaman terhadap makna teks yang sesungguhnya. Karena itu, disini teks harus dilihat dalam bahasa aslinya, bukan terjemahan. Ini penting karena setiap kata atau bahasa mempunyai makna yang berbeda, dan setiap kata setidaknya memiliki tiga jenis makna: (a) Makna etimologis, yang menunjukkan timbulnya makna kata itu di dunia. Makna ini memberikan jaminan pada teks sebagai suatu kenyataan dan mencegah timbulnya penafsiran–penafsiran yang bersifat metafisik, mistis, teoritis dan formal; (b) Makna biasa yang mengikat teks pada penggunaan kata dalam satu masyarakat, dalam satu ruang dan waktu. Makna biasa inilah yang membuat teks sesuai dengan satu situasi khusus; (c) Makna baru yang diberikan teks yang tidak terkandung dalam makna etimologis dan makna biasa, yang mungkin biasa disebut sebagai semangat teks (*maqasid lafadz*). Makna inilah yang menjadi dasar pemikiran turunnya teks dan memberikan petunjuk baru bagi tindakan manusia serta dorongan bagi kemajuannya. Namun, makna baru ini tidak bersifat adikodrati, antirasional maupun misterius, melainkan justru alamiah, rasional dan jelas.[30]
2. **Analisa situasi historis (*asbab al–nuzul*)**. Hasan Hanafi membagi situasi sejarah ini dalam dua macam: (a) contoh situasi, yaitu situasi saat turunnya teks, (b)situasi saat, yaitu situasi tertentu yang menyebabkan turunnya teks. Pembedaan ini bertujuan untuk tetap memberikan ruang pada analisa sejarah pada teks–teks yang dianggap tidak mampunyai "asbab al–nuzul".
3. **Generalisasi** makna–makna yang dihasilkan dengan situasi luar, situasi kekinian yang di luar situasi saat maupun contoh situasi di mana teks tersebut pertama turun, sehingga teks tetap tampak segar, baru dan

dan *zanni* (sekunder). Ayat *qath'i* adalah ayat–ayat yang mengandung ajaran universal dan fundamental sedang ayat *zanni* adalah ayat yang bersifat sebagai implementasi dari prinsip *qath'i*. Ia tidak *self–evident* (tidak mempunyai kebenaran pada dirinya sendiri), karena ia terikat dalam ruang dan waktu tertentu, oleh situasi dan kondisi. Masdar F. Mas'udi, *Islam & Reproduksi Perempuan*, (Bandung, Mizan, 1997), 31; Masdar F Mas'udi, *Agama Keadilan*, (Jakarta, LP3M, 1993), 17.

30 Hanafi, *Agama & Revolusi*, 18. Ini agaknya tidak berbeda dengan konsep Nasr Hamid Abu Zaid. Menurutnya, setiap kata setidaknya mengandung tiga level makna: makna historis, makna metaforis dan makna signifikasi. Makna historis adalah makna tekstual dari kata dan ini bersifat tunggal, makna metaforis adalah makna majaz dari teks, sementara makna segnisikan adalah makna "ciptaan" dalam kaitannya dengan konteks kekinian.

modern. Namun, generasalisasi tetap diawasi dalam batas–batas aturan linguistik, sehingga tidak akan terjadi generalisasi yang ektrim dan liar.[31]

Ketiga, kritik praksis. Menurut Hanafi, kebenaran teoritis tidak bisa diperoleh dengan argumentasi tertentu melainkan dari kemampuannya untuk menjadi sebuah motivasi bagi tindakan. Sebuah dogma akan diakui sebagai sistem ideal jika tampak dalam tindakan manusia. Begitu pula hasil tafsiran, akan dianggap positif dan bermakna jika dapat dikenali dalam kehidupan, bukan atas dasar fakta–fakta material. Karena itu, pada tahap terakhir dari proses hermeneutika ini, yang penting adalah bagaimana hasil penafsiran ini bisa diaplikasikan dalam kehidupan manusia, bisa memberi motivasi pada kemajuan dan kesempurnan hidup manusia. Tanpa keberhasilan tahap ketiga ini, betapapun hebatnya hasil interpretasi tidak ada maknanya. Sebab, di sinilah memang tujuan akhir dari diturunkannya teks suci.[32] Adapun menurut Esack, dengan mengutip pendapat Bultman, hermeneutika mengasumsikan bahwa setiap orang mendatangi teks dengan persoalan dan harapannya sendiri, sehingga sangat tidak mungkin untuk menuntut penafsir lepas sepenuhnya dari subjektivitas dirinya dan menafsirkan suatu tanpa dipengaruhi pemahaman dan pertanyaan awal yang berada dalam benaknya.[33]

Dengan demikian, ada tiga model hermeneutika yang berbeda. *Pertama*, hermeneutika objektif yang berusaha memahami makna teks seperti yang dimaksud pengarang dengan cara mengajak kembali ke masa lalu di mana si pengarang hidup; *kedua*, hermeneutika subjektif yang memahami makna teks dalam konteks kekinian sebagaimana yang dipahami si pembaca saat ini; *ketiga*, hermeneutika pembebasan yang berusaha memahami makna teks sebagai dasar atas aksi dan perubahan sosial yang dilakukan si pembaca.

C. Tafsir dan Hermeneutika.

Kata "tafsir" dari bahasa Arab "fassara" berarti penjelasan (*ibânah*) atau menyingkapkan sesuatu yang masih tertutup.[34] Menurut al–Zarkasyi, tafsir adalah suatu ilmu yang digunakan untuk memahami al–Qur'an, menjelaskan makna–maknanya dan menyampaikan hukum–hukum serta hikmahnya. Sementara itu, menurut Dzahabi, tafsir adalah seni atau ilmu untuk menangkap dan menjelaskan maksud–maksud Tuhan dalam al–Qur'an sesuai dengan

31 *Ibid*, 21.

32 Hasan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, 22–25

33 Farid Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Inter–religious Solidarity against Oppression*", (England, One World, 1997), 51; Rudolf Bultman, *Essays, Philosophical, and Theological*, (London: SCM Press, 1955), 251.

34 Al–Fairuzabadi, *Al–Qâmûs al–Muhîth*, (Beirut, Muassasah al–Risalah, 1996), 587.

tingkat kemampuan manusia (*bi qadr al–thâqah al–basyariyah*).[35] Tegasnya, tafsir adalah seni, ilmu atau metode untuk memahami sebuah teks, sehingga tafsir sebagai sebuah metode tidak berbeda dengan hermeneutika sebagaimana telah diuraikan di atas.

Secara umum, tafsir dapat dibagi dalam dua bagian: *tafsîr bi al–ma'tsûr* dan *tafsîr bi al–ra'y*. *Tafsîr bi al–ma'tsûr* adalah interpretasi al–Qur'an yang didasarkan atas penjelasan al–Qur'an dalam sebagian ayat–ayatnya, berdasarkan atas penjelasan Rasul, para shahabat atau orang–orang yang mempunyai otoritas untuk menjelaskan maksud Tuhan.[36] Poin penting yang harus di catat dalam tafsir model ini adalah bagaimana memahami dan menjelaskan teks al–Qur'an sebagaimana yang dimaksudkan oleh pengarang yang dalam hal ini adalah Tuhan (*bayân wa taudlîh li lurâd Allah mîn nushûsh kitâbih al–karîm*).[37]

Untuk dapat memahami teks sebagaimana yang dimaksudkan oleh si penulis atau pengarang tersebut, ada dua hal pokok yang harus dilakukan. *Pertama*, mengkonfirmasikan maknanya kepada sang pengarang sendiri, atau kepada orang dekatnya atau kepada orang–orang tertentu yang dinilai dapat memahami dan menjelaskan maksud di pengarang. Karena itulah, kenapa dalam model *tafsîr bi al–ma'tsûr* ini, proses penafsirannya dilakukan dengan cara menggali informasi dari sebagian ayat al–Qur'an yang lain, atau didasarkan atas sabda–sabda Rasul atau didasarkan atas pendapat para shahabat. Dalam konteks ini, Rasul dinilai sebagai orang yang dekat dengan Tuhan dan para shahabat dianggap sebagai orang–orang yang dapat memahami maksud–Nya. *Kedua*, memahami konteks dan situasi historis di mana teks tersebut di tulis atau sebuah ayat itu turun (*asbâb al–nuzûl*). Konteks historis ini digunakan agar kita dapat memahami teks secara benar dan tidak salah dalam menangkap maksud pengarang. Beberapa tokoh tafsir sebagaimana dikutip al–Suyuthi secara jelas menyatakan hal itu. Al–Wahidi, misalnya, menyatakan, "tidak mungkin kita dapat memahami sebuah ayat tanpa mengetahui situasi historis di mana ayat tersebut turun". Ibn Daqiq bahkan mengatakan, "memahami situasi historis (*asbâb al–nuzûl*) adalah cara paling kuat dan efektif untuk memahami sebuah teks".[38]

Berdasarkan uraian tersebut, maka hermeneutika objektif berarti tidak berbeda dengan tafsir. Yaitu, bahwa keduanya sama–sama berusaha memahami

35 M. Ali al–Shabuni, *Al–Tibyân fî Ulûm al–Qur'an*, (Beirut, Alam al–Kutub, 1985), 65; Al–Dzahabi, *Al–Tafsîr wa al–Mufassirûn*, I, (Beirut, Dar al–Fikr, 1976), 15

36 Al–Dzahabi, *ibid*, 152.

37 *Ibid*.

38 Jalal al–Din al–Suyuthi, *Al–Itqân fî Ulûm al–Qur'an*, I, terj. Tim editor indiva, (Surakarta, Indiva, 2008), 124.

teks sebagaimana yang dimaksudkan si pengarang dengan cara memahami konteks historis di mana si pengarang itu hidup atau teks tersebut ditulis atau ayat itu diturunkan.

Kedua, model *tafsîr bi al–ra'y,* yaitu sebuah metode penafsiran atas teks dengan didasarkan atas ijtihad atau pemikiran si pembaca sendiri.[39] Dalam konteks al–Qur'an, menurut al–Dzahabi, seseorang harus memenuhi syarat–syarat tertentu sebelum melakukan penafsiran. Antara lain, (1) menguasai ilmu gramatika bahasa Arab, mulai nahwu, sharaf, balaghah dan seterusnya; (2) menguasai ilmu–ilmu bantu penalaran, seperti *ushûl a–fiqh*, *ulûm al–qur'an*, ilmu qira'ah dan seterusnya; (3) memahami ajaran dan doktrin–doktrin keagamaan, seperti *ushûl al–dîn*; (4) memahami sejarah dan situasi historis turunnya ayat (*asbâb al–nuzûl*); (5) memahami hadits–hadits yang digunakan sebagai bahan penafsiran. Syarat–syarat tersebut harus dipenuhi dan mutlak dikuasai agar seseorang mampu memahami teks suci secara benar.[40]

Berdasarkan ketentuan tersebut, sekilas tampak bahwa model *tafsîr bi al–ra'y* tidak berbeda dengan model *tafsîr bi al–ma'tsûr*. Yaitu, bahwa keduanya sama–sama berusaha untuk memahami al–Qur'an sebagaimana yang dimaksudkan Tuhan atau memahami teks sebagaimana yang dimaksudkan si pengarang. Perbedaan di antara keduanya hanya terletak pada "sumber" yang digunakan: yang satu menggunakan nash atau data–data yang telah ada dan diakui, sedang yang lainnya menggunakan ijtihad atau pemikirannya sendiri.

Akan tetapi, jika kita melihat contoh tafsir–tafsir yang diklasifikasikan sebagai bagian dari model *tafsîr bi al–ra'y* dan apa yang dilakukan seorang mufassir ketika menjelaskan makna sebuah teks, tampak sekali bahwa perbedaan di antara keduanya bukan hanya pada aspek "sumber" rujukan, melainkan juga pada aspek–aspek yang lain. *Pertama*, aspek dasar pijak penafsiran atau "world view" sang penafsir. Pada model *tafsir bi al–ra'y*, dasar pijak penafsiran tampak bukan pada analisis linguistik untuk memahami makna teks melainkan pada prapemahaman atau pengamalan si penafsir sendiri kemudian berusaha mencari legitimasinya atau kesesuaiannya dalam teks tersebut.[41] Artinya, tafsir

---

39 Ali al–Shabuni, *Al–Tibyân*, 155; Al–Dzahabi, *Al–Tafsîr wa al–Mufassirûn*, I, 255.

40 Al–Dzahabi, *ibid*, 266–268.

41 Abu Zaid, *Isykâliyât al–Ta'wîl,* 2. Meski demikian, menurut Abu Zaid, hal itu bukan berarti kita sama sekali mengabaikan teks dan apa yang ditunjukkan dalam maknanya. Bagi Abu Zaid, teks al–Qur'an dan maknanya tetap tetapi lafat–lafat yang dipakainya yang itu merupakan kode–kode senantiasa memberikan pesan "baru" kepada kita. Dari situlah penafsir kemudian mampu menangkap signifikansi teks untuk kondisi saat ini. Nasr Hamid Abu Zaid, *Al–Qur'an, Hermenutik dan Kekuasaan*, terj. Dede Iswadi, (Yogyakarta, RqiS, 2003), 96.

bukan untuk memahami makna teks sebagaimana yang dimaksud pengarang melainkan memahami teks sebagaimana yang dipahami oleh si penafsir atau si pembaca sendiri. Karena itu, *kedua*, ketika makna tekstualitas atau makna eksplisit teks berbeda atau bahkan bertentangan dengan makna rasionalitas atau makna yang diharapkan si penafsir, maka mereka akan melakukan takwil.[42] Maksudnya, mereka tidak akan menerima makna eksplisit yang telah jelas melainkan memberikan makna lain yang sesuai dengan apa yang diharapkan atau mendukung pemahaman sang penafsir sendiri. Sejalan dengan itu, *ketiga*, apa yang dimaksud sebagai situasi historis (*asbâb al–nuzûl*) tidak mengacu kepada situasi di mana ayat itu turun atau sebuah teks tersebut di tulis, melainkan berdasarkan atas kondisi dan situasi di mana sang penafsir atau si pembaca hidup. Tegasnya, *asbâb al–nuzûl* tidak dikaitkan dengan kondisi masa lalu melainkan masa sekarang, kondisi saat ini yang membutuhkan solusi dan jawaban dari teks.

Pernyataan di atas dapat dilihat pada apa yang dilakukan Ibn Arabi (1165–1240 M). Ketika menafsirkan ayat *Dia membiarkan kedua lautan mengalir yang keduanya kemudian bertemu* (QS. al–Rahman, 19), Ibn Arabi yang sufistik tidak memulai tafsirannya berdasarkan pembacaannya atas teks tetapi berdasarkan atas prinsip–prinsip ajaran dan pengalaman spiritualitasnya, kemudian mencari justifikasinya dalam teks. Karena itu, menurutnya, yang dimaksud dua lautan dalam ayat di atas adalah lautan substansi raga yang asin dan pahit dan lautan ruh yang murni, yang tawar dan segar yang keduanya saling bertemu dalam wujud manusia.[43] Ini berbeda dengan tafsir–tafsir lainnya yang bersifat objektif. Kenyataan lain juga dapat dilihat pada al–Farabi (850–970 M). Ketika menafsirkan kata *al–malâikah*, al–Farabi yang filosof yang dikenal dengan konsepnya tentang intelek aktif (*al–'aql al–fa'âl*), tidak menunjuk makhluk supra–natural dan supra–rasional Tuhan dengan tugas–tugas khusus sebagaimana yang biasanya dipahami dalam tafsir–tafsir klasik, melainkan pengetahuan orisinil yang berdiri sendiri atau intelek aktif yang mengetahui persoalan yang Maha Tinggi.[44]

Berdasarkan atas kenyataan tersebut, maka metode *tafsir bi al–ra'y* berarti tidak berbeda dengan hermenutika subjektif. Yaitu, bahwa keduanya sama–sama didasarkan atas "asumsi", "ideologi" dan pemahaman sang penafsir sendiri

42 Takwil biasanya diartikan sebagai mengalihkan lafat dari makna yang kuat kepada makna lain yang lemah karena adanya dalil yang mendukung. Ibn Taimiyah, *Majmûah al–Fatâwâ*, III, (Beirut, Dar al–Fikr, tt), 55.

43 *Tafsir Ibn Arabi*, II, (Beirut, Dar al–Fikr, tt), 280

44 Ali al–Usiy, "Metode Penafsiran al–Qur'an" dalam *Jurnal al–Hikmah*, (Bandung, edisi 4, 1992), 16

yang kemudian dicarikan justifikanya dalam teks suci, dan apa yang dimaksud sebagai situasi historis (*asbâb al–nuzûl*) tidak didasarkan atas konteks masa lalu melainkan kondisi saat ini yang dialami oleh sang penafsir.

D. Plus Minus.

Lepas dari soal kesamaan antara hermeneutika dan ilmu tafsir sebagaimana didiskusikan di atas, ada beberapa hal yang patut disampaikan berkaitan dengan model–model hermenutika dan tafsir tersebut. *Pertama*, tentang hermenutika objektif. Hermenutika model ini, yang berusaha memahami teks sebagaimana yang dipikirkan penulis atau pengarang, secara umum, lebih sesuai dengan apa yang dimaksud dengan "memahami". Menurut penulis, memahami teks sesungguhnya adalah memang memahami apa yang dipikirkan oleh si penulis teks lewat teks–teks yang ditulisnya, karena dialah yang mempunyai, berkuasa dan tahu apa yang dimaksudkan atas teks yang ditulinya. Ini juga sesuai dengan kaidah *ushûl al–fiqh*, "*maqâshid al–lafdh alâ niyyat al–lâfizh*" (makna sebuah teks adalah sesuai dengan yang dimaksudkan oleh si penulis teks).[45] Karena itu, ketika seseorang sudah berusaha memahami makna teks dengan cara memahami konteks psikologis si penulis, konteks budaya dan historis ketika teks itu ditulis dan seterusnya, maka secara metodologis, validitas pemahaman atas teks dapat dan mudah untuk dipertanggungjawabkan. Ini adalah sisi positif atau kelebihan dari hermeneutika objektif dan *tafsîr bi al–ma'tsûr*.

Namun, di sisi lain, ketika konteks historis harus dikembalikan kepada situasi di mana teks itu di tulis, maka pemahaman atas teks menjadi terasa tidak kontekstual. Konteks budaya saat ini yang harus dicari jawabannya dari teks harus ditepikan dan dihilangkan untuk digantikan oleh konteks masa lalu. Kenyataannya, dalam konteks agama, tidak sedikit orang mengatakan bahwa kita harus berpikir dan berperilaku sesuai dengan apa yang dicontohkan Rasul dan para shahabat (secara tektual dan harfiyah) jika ingin Islami. Tegasnya, dalam bahasa harfiyah, kita yang harus mengikuti agama dan bukan agama yang mengikuti kita. Karena itu, banyak kritik terhadap pemikiran keagamaan model ini dan Islam dinilai tidak modern.

Kedua, hermeneutika subjektif. Munculnya hermenutika subjektif dan *tafsîr bi al–ra'y* yang berusaha memahami teks sesuai dengan konteks kekinian, lepas dari konteks masa lalu, menjadikan pemahaman keagamaan dan makna atas teks lebih sesuai dengan kebutuhan dan senantiasa sesuai dengan konteks ruang dan waktu. Dalam konteks agama, ini sesuai dengan jargon bahwa ajaran Islam senantiasa (*shâlih li kulli zamân wa makân*). Inilah sisi positif dan

45 Abd Hamid Hakim, *Al–Sulam*, II (Jakarta, Maktabah al–Sakdiyah, tt), 55.

kelebihan hermenutika atau tafsir model ini sekaligus mengisi kekurangan yang ada pada model sebelumnya. Karena itu, banyak kalangan pemikir modern yang cenderung setuju dan mendukung penalaran model ini.

Akan tetapi, ketika hermeneutika subjektif dan *tafsîr bi al–ra'y* melepaskan diri dari konteks masa lalu dan berganti pada konteks sekarang, atau dalam konteks agama hanya berpegangan pada *maqâshid al–syarî'ah*, maka pemahaman atas teks dapat lepas kendali dan "liar", karena tidak ada parameter yang baku da pasti. Yang terjadi bukan memahami dan menjelaskan makna teks sesuai dengan konteks sekarang melainkan "memperkosa" teks agar sesuai dengan ide, gagasan dan ideologi si penafsir sendiri. Selain itu, apa yang dimaksud sebagai konteks masa kini dan pemahaman atas *maqâshid al–syarî'ah,* sesungguhnya, juga sangat "subjektif", sehingga secara metodologis, validitas makna dan pemahaman atas teks yang dihasilkan menjadi sulit di pertanggungjawabkan. Inilah kelemahan hermeneutika subjektif dan *tafsîr bi al–ra'y*.

Ketiga, hermenutika pembebasan. Hermeneutika model ini belum ada padanannya dalam ilmu tafsir, meski umat Islam senantiasa menyatakan bahwa Islam, al–Qur'an dan ajarannya diturunkan sebagai pembebas manusia. Kelebihan model ini adalah bahwa teks dan pemahamannya bukan sekedar wacana tetapi benar–benar aplikatif dan fungsional, karena dalam konteks agama, al–Qur'an dan ajarannya memang diturunkan untuk membebaskan manusia (*rahmah*). Dalam beberapa contoh kasus, model hermenutika pembebasan yang diterapkan atas teks Injil berhasil untuk merubah masyarakat Kristen di sebagian wilayah Amerika Latin, begitu pula yang diterapkan atas teks al–Qur'an berhasil merubah dan membangkitkan kesadaran sebagian masyarakat muslim di Afrika Selatan.[46]

Meski demikian, hermeneutika model ini mempunyai kelemahan mendasar. Yaitu, bahwa ia sangat rentan terjadi "pemerkosaan" teks demi menunjang dan mendukung ide, gagasan dan cita–cita si penafsir atau sang pembebas itu sendiri. Hal ini dapat dilihat pada kasus Farid Esack. Meski ia telah mematok syarat dan aturan yang ketat dalam proses hermeneutik, tapi tak ayal Esack masih sering mengambil argumentasi secara tidak utuh, sepotong–potong, semata–mata demi menjustifikasi gagagasannya. Ini dapat menyesatkan di samping dikhawatirkan akan dapat terjadi "pelacuran hermeneutika", sesuatu yang sangat dikecam oleh Esack sendiri. Hal yang sama juga terjadi pada Gutierrez.

46 Lihat teks Injil, lihat Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation* (New York, Orbis Books, 2001); konteks al–Qur'an, lihat A Khudori Soleh & Erik S Rahmawati, *Kerjasama Umat Beragama dalam al–Qur'an Perspektif Hermenutika Farid Esack* (Malang, UIN Press, 2011).

Dasar pijakan yang digunakan adalah realitas. Menurutnya, realitas masyarakat di sekitarnya tidak ideal, tidak sesuai dengan apa yang diamanatkan dalam kitab suci. Karena itu, Gutoerrz kemudian mencari teks atau ayat yang dapat merubah dan mendorong masyarakat kepada suatu keadaan yang lebih baik, sesuai dengan apa yang dipahaminya dari teks suci. Artinya, di sana benar–benar bersifat subjektif, tidak ada parameter yang baku yang dapat dijadikan landasan kebenaran, kecuali terjadinya perubahan masyarakat itu sendiri.

E. Penutup.

Hermeneutika sebagai sebuah metode penafsiran sesungguhnya tidak berbeda dengan ilmu tafsir yang berkembang dalam tradisi pemikiran Islam. Hermenutika objektif mirip dengan metode *tafsîr bi al–ma'tsûr* sedang hermenutika subjektif tidak berbeda dengan metode *tafsîr al–ra'y,* tetapi hermenutika pembebasan belum ada padanannya dalam kajian tafsir. Kesimpulan ini menyiratkan dua hal sekaligus: (1) hermenutika berarti bukan sebuah metode yang asing, aneh dan membahayakan, sehingga harus ditolak untuk kajian keislaman dan terhadap al–Qur'an, (2) ilmu tafsir sesungguhnya tidak kalah canggih dan modern dibanding hermenutika, sehingga kita tidak harus terlalu gandrung dengan hermeneutika dan menepikan ilmu tafsir.

Meski demikian, ada beberapa hal yang perlu dikembangkan dalam tradisi tafsir ini, sehingga menjadi lebih modern dan canggih. *Pertama*, masalah struktur penalaran dengan argumen–argumen logis. Selama ini ada kesan bahwa metode–metode tafsir yang ada lebih bersifat dokmatis tanpa ada penjelasan dengan argumen–argumen logis, misalnya, kenapa harus lewat tahap itu dan kenapa begini. Pola kerjanya juga kurang terstruktur secara rapi sebagaimana hermeneutika.

Kedua, yang berkembang dalam tradisi tafsir justru model *bi al–ma'tsûr* yang klasik dan bukan model *bi al–ra'y*. Lebih dari itu, tafsir *bi al–ra'y* justru dianggap menyimpang atau minimal harus dijauhi. Akibatnya, ilmu–ilmu tafsir menjadi sangat ketinggalan dalam menjawab problem–problem masyarakat modern. Lebih parah lagi, karena tafsir *bi al–ma'tsûr* dianggap yang paling baik dan selamat, sebagian masyarakat menjadi anti kemoderenan dan harus kembali kepada masa klasik jika ingin menjadi muslim yang baik, benar dan selamat.

Ketiga, perkembangan tafsir masih lebih bersifat "teoritis" dan teosentris, belum banyak berbicara tentang problem–problem umat Islam, apalagi soal–soal kemanusiaan dan ketertindasan. Inilah tantangan tafsir di masa depan, sehingga al–Qur'an benar–benar mampu menjadi *rahmah* (membawa

perubahan dan kebaikan), bukan sekedar *hudan* (petunjuk–petunjuk teoris setelah dipelajari), apalagi *syifâ'* (obat dengan cara dibaca sebagai amalan–amalan wirid). Artinya, di sini dibutuhkan tafsir pembebasan atau hermeneutika pembebasan, yang mampu memberikan kontribusi kongkrit positif kepada masyarakat, bukan sekedar *tafsîr bi al–ma'tsûr* dan *tafsîr bi al–ra'y* atau hermenutika objektif dan hermenutika subjektif yang hanya masih bermain dalam arena wacana. *Wallahua'lam.*

Daftar Pustaka

Abu Zaid, Nasr Hamid, *Al–Qur'an, Hermenutik dan Kekuasaan*, terj. Dede Iswadi, (Yogyakarta, RqiS, 2003)

Abu Zaid, Nasr Hamid, *Isykâliyât al–Ta'wîl wa Aliyât al–Qirâ'ah*, (Kairo, al–Markaz al–Tsaqafi, tt)

Bertens, K, *Filsafat Barat Abad XX*, I, (Jakarta, Gramedia, 1981)

Bleicher, Josef, *Contemporary Hermeneutics*, (London, Routledge & Kegan Paul, 1980)

Bultman, Rudolf, *Essays, Philosophical, and Theological*, (London: SCM Press, 1955)

Dzahabi, *Al–Tafsîr wa al–Mufassirûn*, I, (Beirut, Dar al–Fikr, 1976)

Esack, Farid, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Inter–religious Solidarity against Oppression*", (England, One World, 1997)

Fairuzabadi, *Al–Qâmûs al–Muhîth*, (Beirut, Muassasah al–Risalah, 1996)

Gadamer, *Truth and Method*, (New York, The Seabury Press, 1975)

Grondin, Jean, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, (Yale, Yale University Press, 1994)

Gutierrez, Gustavo, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation* (New York, Orbis Books, 2001)

Hakim, Abd Hamid, *Al–Sulam*, II (Jakarta, Maktabah al–Sakdiyah, tt).

Hanafi, Hasan, *Dialog Agama dan Revolusi*, (Jakarta, Pustaka Firdaus, 1994)

Hanafi, Hasan, *Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik*, terj. Jajat Firdaus, (Yogyakarta, Prisma, 2003)

Hanafi, Hasan, *Min al–Aqîdah ilâ al–Tsaurah*, I, (Kairo, Maktabah Matbuli, 1991)

Ibn Taimiyah, *Majmûah al–Fatâwâ*, III, (Beirut, Dar al–Fikr, tt)

Ikhwan, Nur, "Al–Qur'an Sebagai Teks Hermeneutika Abu Zaid" dalam Abd Mustaqim (ed), *Studi Al–Qur'an Kontemporer*, (Yogyakarta, Tiara Wacana, 2002)

Leidecker, Kurt F., "Hermeneutics" dalam Dagobert Russel (ed), *Dictionary of Philosophy*, (New York, Adams & Co, 1976)

Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam Islamia, ed. 1 / Thn I, Maret 2004

Mas'udi, Masdar F., *Islam & Reproduksi Perempuan*, (Bandung, Mizan, 1997)

Mas'udi, Masdar F., *Agama Keadilan*, (Jakarta, LP3M, 1993)

Naim, Abdullah A., *Dekonstruksi Syariah*, (Yogyakarta, LKiS, 1994)

Palmer, Richard E., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer,* (Evanston: Northwestern University, 1969)

Rahman, Fazlur, *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung, Pustaka, 1985)

Shabuni, M. Ali al–, *Al–Tibyân fi Ulûm al–Qur'an*, (Beirut, Alam al–Kutub, 1985)

Soleh, A. Khudori (ed), *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta, Jendela, 2003)

Soleh, A. Khudori, *Wacana Baru Filsafat Islam*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2004)

Soleh, A Khudori & Erik S Rahmawati, *Kerjasama Umat Beragama dalam al–Qur'an Perspektif Hermenutika Farid Esack* (Malang, UIN Press, 2011).

Sumaryono, *Hermeneutika*, (Yogyakarta, Kanisius, 1996)

Suyuthi, Jalal al–Din al–, *Al–Itqân fi Ulûm al–Qur'an*, I, terj. Tim editor indiva, (Surakarta, Indiva, 2008)

Tafsir Ibn Arabi, II, (Beirut, Dar al–Fikr, tt)

Usiy, Ali al–, "Metode Penafsiran al–Qur'an" dalam *Jurnal al–Hikmah*, (Bandung, edisi 4, 1992)

Metode Tafsir Tematik Bint Al–Shati dan Perbedaanya Dengan yang Lainnya*

A. Pengantar.

Tidak banyak ahli tafsir di abad kedua puluh yang menawarkan metode baru untuk menafsirkan Al–Qur'an. Sebagian besar masih menggunakan cara klasik dalam karyanya, seperti cara tahlili, ijmali, muqaran dan lain–lain. Metode tahlili adalah menafsirkan Al–Qur'an secara tartil menurut urutan ayat dan huruf; Metode ijmali yaitu menafsirkan Al–Qur'an secara global biasanya hanya menjelaskan poin–poin penting dari sebuah surat; Metode muqaran adalah menafsirkan Al–Qur'an dengan cara membandingkan satu ayat dengan ayat lain atau satu pendapat dengan pendapat lain terkait tafsir.

Bint al–Shaṭi’ adalah salah satu dari sedikit tokoh perempuan muslim modern yang mendalami dan mengembangkan keimuan Islam, khususnya bidang tafsir. Karyanya yang terbit tahun 1962, yaitu *al–Tafsîr al–Bayânî li al–Qur’an al–Karîm* mendapat sambutan luar biasa dari para akademisi. Karena itu, Bint al–Shaṭi’ mendapat undangan untuk memberikan kuliah dan konferensi di berbagai negeri, seperti Italia, Aljazair, India, Iraq, Kuwait, Yerussalem, Maroko dan Sudan. Dalam karya ini Bint al–Shaṭi’ menggunakan

* Diterjemahkan dari artikel Achmad Khudori Soleh “Bint Al-Shati’ Critical Thematic Method and the Difference with Others” Al-Quds: Jurnal Studi Alquran dan Hadis, vol. 5. No. 1, (2021): 399-416. http://dx.doi.org/10.29240/alquds.v5i1.2610 dan http://journal.iaincurup.ac.id/index.php/alquds/article/view/2610

metode baru yang belum dikenal sebelumnya.[2]

Issa J Boullata (1929–2019) memuji Bint al–Shaṭi' sebagai ahli tafsir modern yang metodenya mempunyai banyak nilai lebih, baik dari sudut pandang teologis, kritik sastra maupun yang lain.[3] Dari aspek gerakan feminis, Ruth Roded menilai bahwa Bint al–Shaṭi' adalah pelopor pemikiran feminis perempuan muslim era modern.[4]

Penulis sendiri melihat bahwa metode tafsir Bint al–Shaṭi' mengandung dasar–dasar yang khas bagi metode tafsir tematik. Eksplorasi dan kajian atas metode tafsirnya secara utuh akan memperkaya dan melengkapi metode tafsir yang ada dan mampu menjadikan pemahaman kita semakin baik terhadap al–Qur'an. Karena itu, pertama–tama tulisan ini akan menguraikan kritik Bint al–Shaṭi' terhadap kelemahan tafsir klasik. Ini penting sebagai dasar untuk memahami alasan Bint al–Shaṭi' memunculkan metodenya. Setelah itu, mengidentifikasi metode tafsirnya, memahami penolakannya terhadap sumber–sumber *israiliyat*, dan upayanya untuk menjaga tafsir al–Qur'an agar tidak tersusupi oleh pemikiran dari luar. Tentu saja, juga membandingkan dengan metode tafsir dari tokoh lain sehingga menjadi jelas orisinalitasnya.

B. Artikel Review dan Metode.

Ada banyak artikel jurnal yang membahas pemikiran Bint al–Shaṭi', baik jurnal internasional maupun jurnal nasional. Pada jurnal international, penulis menemukan setidaknya ada lima artikel. *Pertama*, tulisan Issa J Boullata (1929–2019). Boullata adalah orang pertama yang mendiskusikan metode tafsir Bint al–Shaṭi'. Menurutnya, metode tafsir Bint al–Shaṭi' terdiri atas empat tahapan. Yaitu, mengumpulkan ayat yang setema, menyusun ayat sesuai dengan kronologi turunnya, menganalisis ayat dengan menggunakan kaidah Bahasa Arab, berpegang pada semangat teks.[5] *Kedua*, artikel Shuruq Naquib yang menulis tentang prinsip–prinsip dasar penafsiran Bint al–Shaṭi'. Menurutnya, Bint al–Shaṭi' menggunakan prinsip–prinsip penafsiran dari Amin al–Khuli (1895–1966), tetapi dia memodivikasinya sehingga menjadi berbeda dengan al–Khuli.[6]

---

2 Muhammad Amin, "A Study of Bint Al–Shati Exegesis" (McGill University, 1992). 13.

3 Issa J. Boullata, "Modern Qur'anic Exegesis: A Study of Bint Al–Shati's Method," *The Muslim World* LXIV, no. 4 (1974): 103–13, https://doi.org/10.1111/j.1478–1913.1974.tb03145.x.

4 Ruth Roded, "Bint Al–Shati's Wives of the Prophet: Feminist or Feminine," *British Journal of Middle Eastern* 33, no. 1 (2006): 51–66, https://doi.org/10.1080/13530190600603915.

5 Boullata, "Modern Qur'anic Exegesis: A Study of Bint Al–Shati's Method."

6 Shuruq Naguib, "Bint Al–Shati''s Approach to Tafsir: An Egyptian Exegete's Journey from Hermeneutics to Humanity (Review)," *Journal of Qur'anic Studies* 17, no. 1 (2015): 45–84, https://doi.org/10.3366/jqs.2015.0179.

Ketiga, tulisan Ruth Roded yang mendiskusikan pemikiran feminisme Bint al–Shaṭi’ berdasarkan atas karyanya yang berjudul *Wives of the Prophet*. Menurutnya, Bint al–Shaṭi’ adalah perempuan muslim modern pertama yang mendiskusikan tema feminism dengan menjadikan para perempuan di sekitar Rasul sebagai bahan kajiannya.[7] *Keempat*, artikel Jarot Wahyudi yang menulis tentang metode tafsir Bint al–Shaṭi’. Menurutnya, Bint al–Shaṭi’ telah berjasa besar dalam menemukan metode pemahaman al–Quran. Penggunaan bahasa secara literal dan metaforis untuk memahami makna ayat adalah sumbangan orisinal dari Bint al–Shaṭi’.[8]

Kelima, artikel Shalahudin Kafrawi yang membandingkan metode tafsir Bint dengan Sayyid Qutub. Menurutnya, Bint al–Shaṭi’ mempunyai kesamaan dengan Sayyid Qutub bahwa keduanya sama–sama menjadikan al–Qur’an sebagai pedoman hidup. Namun, keduanya berbeda dalam metode untuk memahami maknanya.[9]

Di Indonesia sendiri, artikel tentang Bint al–Shaṭi’ dalam jurnal nasional relatif banyak. *Pertama*, artikel Mardan yang menganalisis metode tafsir Bint al–Shaṭi’. Ini adalah artikel pertama tentang metode tafsir Bint al–Shaṭi’. Menurutnya, Bint al–Shaṭi’ menggunakan metode *maudhui, tahlili* dan *muqaran*, sedang corak tafsirnya adalah *ilmy dan ijtimai*.[10] *Kedua*, artikel Wahyuddin tentang corak dan metode tafsir Bint al–Shaṭi’. Namun, artikel yang terbit tahun 2014 ini tidak berbeda dengan tulisan Issa J Boullata (1929–2019) sebelumnya.[11]

Ketiga, artikel Miftahul Jannah,[12] juga Ali dan Iin Parninsih,[13] yang sama–sama mengkaji pemikiran Bint al–Shaṭi’ dalam bukunya yang berjudul *Maqal fi al–Insan Dirasah Qur’aniyah*. Menurut mereka, Bint al–Shaṭi’ kurang konsisten dalam menggunakan metode yang ditawarkannya. *Keempat*, artikel

7 Roded, “Bint Al–Shati’s Wives of the Prophet: Feminist or Feminine.”

8 Jarot Wahyudi MD, “LITERARY INTERPRETATION OF THE QUR’ĀN: ‘FAWĀṢIL AL–ĀYĀT,’ ‘QASAM’ AND “ISTIFHĀM, ‘ THREE EXAMPLES FROM BINT AL–SHĀṬI’S ‘TAFSĪR,’” *Islamic Studies* 37, no. 1 (1998): 19–28.

9 Shalahudin Kafrawi, “METHODS OF INTERPRETING THE QUR’ĀN: A COMPARISON OF SAYYID QUṬB AND BINT AL–SHĀṬI,” *Islamic Studies* 37, no. 1 (1998): 3–17.

10 Mardan, “TAFSIR KARYA AISYAH ABD AL–RAHMAN BINT AL–SYATHI (Suatu Rekonstruksi Metodologi Tafsir Kontemporer),” *Jurnal Adabiyah* XI, no. 2 (2011): 166–81.

11 Wahyuddin, “CORAK DAN METODE TAFSIR BINT AL–SHATI’ Studi Atas Al–Tafsir Al–Bayaniy Li Al–Qur’an Al–Karim,” *Epistemé* 9, no. 1 (2014): 117–38.

12 Miftahul Jannah, “MANUSIA DALAM AL–QUR’AN (Studi Atas Kitab Maqâl Fî Al–Insân: Dirâsah Qur’aniyyah Karya ‘Â’Isyah ‘Abd Al–Rahman Bint Al–Syathi’),” *Ilmu Ushuluddin* 16, no. 2 (2017): 81–94.

13 Muhammad Alwi; Iin Parninsih, “MENYOAL KONSISTENSI METODE PENAFSIRAN BINT SYATHI TENTANG MANUSIA (Studi Kitab Maqal Fi Al–Insān: Dirasah Qur’aniyyah),” *Al–Bayan: Studi Al–Qur'an DanTafsir* 4, no. 2 (2019): 82–92.

Wali Ramadhani dan Wardah yang sama–sama menulis metode tafsir Bint al–Shaṭi' dalam kitab yang berjudul *at–Tafsir al–Bayan li al–Qur'an*. Menurut mereka, metode tafsir Bint al–Shaṭi' adalah pengembangan dari metode tafsir Amin al–Khuli (1895–1966).[14]

Kelima, artikel Maizul Imran dan Ismail yang menulis tentang prinsip *taraduf* (sinonimitas) dalam metode tafsir Bint al–Shaṭi'. Menurutnya, metode tafsir Bint al–Shaṭi' lebih menakankan pada kajian sastra. Akibatnya, konsep taraduf yang dia sampaikan menjadi tidak aplikastif jika dikaitkan dengan persoalan hukum.[15]

Uraian di atas menunjukkan bahwa metode tafsir al–Qur'an Bint al–Shaṭi' belum dikaji secara utuh. Makalah ini mengisi kekurangan besar tersebut. Makalah ini menggunakan analisis kontens dan metode perbandingan. Penulis menggunakan analisis kontens untuk menganalisis metode penafsiran Bint al–Shati agar dapat menemukan rumusan metodenya. Selanjutnya, penulis membandingkan rumusan metode tafsir Bint al–Shati dengan metode tafsir tokoh lain yang sezaman agar dapat menunjukkan posisi dan perbedaannya dengan yang lain. Berdasarkan metode dan analisis tersebut, penulis berharap keunikan metode tafsir Bint al–Shati dapat dipahami secara jelas.

C. Kritik Terhadap Tafsir Klasik.

Menurut Bint al–Shaṭi', ada beberapa kelemahan mendasar pada metode tafsir klasik. *Pertama*, kebanyakan tafsir klasik menafsirkan al–Qur'an secara tartil dari ayat ke ayat berikutnya secara berurutan. Metode ini berarti memperlakukan ayat secara parsial dan individual yang terlepas dari ayat yang lain sebagai kesatuan yang utuh sehingga menjadi lepas dari konteks umum al–Qur'an, kita menjadi tidak bisa mengetahui petunjuk al–Qur'an terhadap lafat–lafat, kronologi fenomena *uslub*–nya dan karakteristik *bayan*–nya.[16] Selain itu, metode ini berarti juga tidak sesuai dengan kaidah bahwa al–Qur'an adalah satu kesatuan yang utuh dimana ayat dan surat yang satu dengan lainnya saling terkait dan saling menjelaskan.

---

14 Wali Ramadhani, "BINTU SYATI' DAN PENAFSIRANNYA TERHADAP SURAH AL–'ASR DALAM KITAB AT–TAFSIR AL–BAYANI LIL QUR'ANIL KARIM," *Jurnal At–Tibyan* 3, no. 2 (2018): 265–81, https://doi.org/10.32505/tibyan.v3i2.717.

15 Maizul Imran & Ismail, "'Ā'ISHA BINT AL–SHĀṬI'S THOUGHTS ON TARĀDUF AND THEIR IMPLICATIONS FOR THE ISTINBĀṬ OF LAW," *Al–Risalah* 19, no. 2 (2019): 125–40, https://doi.org/10.30631/al–risalah.v19i2.459.

16 Aishah Abd Rahman Bint al–Shati', *Al–Tafsir Al–Bayani Li Al–Qu'an Al–Karim*, I (Cairo: Dar al–Ma'arif, 1990). 17.

Kritik Bint al–Shaṭi' ini memang tepat. Kenyataannya, sejak tafsir al–Tabari (838–923) sampai era modern, kebanyakan kitab tafsir memang menggunakan metode tartil, yaitu menafsirkan ayat al–Qur'an secara berurutan dari ayat satu kepada ayat berikutnya.

Kedua, adanya rujukan–rujukan dari luar yang tidak sesuai dengan ajaran al–Qur'an khususnya *israiliyat*.[17] Israiliyat adalah cerita–cerita yang berasal dari Alkitab (Taurat dan Injil) khususnya tentang para nabi, orang Israel kuno (Bani Israil) dan cerita rakyat Yahudi. Menurut Sahiron Syamsuddin, para akademisi muslim periode awal mendapatkan informas israiliyat ini dari para Ahl al–Kitab yang masuk Islam seperti Ka'b al–Ahbar (w. 652) dan Wahab ibn Munabbih (655–737). Beberapa sahabat seperti Salman al–Farisi (567–653), Zayd ibn Thabit (610–660) (pemimpin redaksi al–Qur'an pada masa Khalifah Usman ibn Affan) dan Abdullah Ibn Abbas (619–687) sahabat yang dikenal sebagai Bapak tafsir al–Qur'an dilaporkan memiliki pengetahuan yang cukup tentang *israiliyat*, dan telah meneruskan pengetahuan ini kepada orang lain.[18]

Pada fase berikutnya, Ibn Jarir al–Tabari (839–923) menggunakan informasi *israiliyat* untuk menafsirkan ayat–ayat al–Qur'an yang berbicara tentang para nabi Alkitab dan masyarakat mereka. Beberapa tokoh sesudahnya seperti Ibn al–Khalil al–Khazin (1299–1362) dan Abd al–Rahman al–Tha'alibi (1384––1479) mengikuti pendekatan al–Tabari tersebut. Para ahli tafsir tetap mengambil informasi dari *israiliyat* karena dua alasan: (1) Rasulullah sendiri tidak secara tegas melarang mengambil informasi dari israiliyat, (2) al–Qur'an juga membicarakan tentang Bani Israil sehingga tidak ada jalan untuk mencari informasi lebih rinci kecuali merujuk pada kisah–kisah *israiliyat*.[19]

Bint al–Shaṭi' menolak penafsiran al–Qur'an berdasarkan informasi *israiliyat* seperti dalam tafsir–tafsir klasik berdasarkan dua alasan. *Pertama*, informasi *israiliyat* sendiri sangat beragam, berbeda–beda bahkan saling bertentangan sehingga tidak layak sebagai rujukan. *Kedua*, bahwa menurut analisis sastra, panafsiran atas teks harus berdasarkan atas teks itu sendiri sehingga menggunakan rujukan diluar al–Qur'an yang dalam hal ini adalah informasi israiliyat menjadi tidak relevan. Berdasarkan hal tersebut, Bint al–Shaṭi' kemudian menyerukan para mufasir agar menggunakan ayat–ayat al–Qur'an sendiri untuk menafsirkan al–Qur'an.[20]

17 Bint al–Shati'. I: 16.

18 Sahiron Syamsuddin, "An Examination of Bint Al–Shati"s Method of Interpreting the Qur'an" (McGill University, 1998). 10.

19 Syamsuddin. 12.

20 Syamsuddin. 16–7.

Ketiga, adanya ide mufasir sendiri yang tidak sesuai dengan maksud ayat yang ditafsirkan.[21] Ide–ide ini biasanya terkait dengan pemikiran sang penafsir, baik teologi, fiqh, tasawuf, bahasa atau yang lain.[22]

Kritik bint al–Shaṭi' terhadap metode tafsir klasik ini bukan tidak beralasan. Kenyataannya, setelah tafsir al–Thabari, kitab–kitab tafsir senantiasa memiliki corak tertentu yang bisa dirasakan secara jelas bahwa penulisnya '*memaksakan sesuatu pada al–Qur'an*', yang bisa berupa faham akidah, fiqh, tasawuf atau setidaknya aliran kaidah bahasa tertentu. Pernyataan tersebut bisa dibuktikan misalnya pada tafsir *al–Kashshaf* karya Ibn Umar al–Zamakhshari (1074–1143), *Anwâr al–Tanzîl* karya Ibn Umar al–Baidawi (w. 1286), atau *Ba<u>h</u>r al–Mu<u>h</u>ît* karya Abu Hayyan al–Gharnati (1256–1344).[23]

D. Prinsip dan Metode.

Berdasarkan atas kelemahan metode tafsir klasik di atas, Bint al–Shaṭi' mengajukan metode tafsir barunya. Metode ini berdasarkan atas tiga prinsip penting. *Pertama*, prinsip bahwa al–Qur'an menjelaskan dirinya sendiri (*al–Qur'an yufassir ba'dluhu ba'dlan*). Menurut Kamal al–Haydari (b. 1956), ini adalah prinsip utama dalam metode tafsir al–Qur'an. Prinsip ini berdasarkan atas hadis Rasulullah dan pernyataan Ali ibn Abi Talib (601–661). Rasulullah menyatakan bahwa sebagian ayat al–Qur'an membenarkan ayat yang lain (*inna al–Qur'an liyuṣaddiqa ba'ḍuhu ba'ḍan*). Sementara itu, Ali ibn Abi Talib (601–661) menyatakan bahwa ayat–ayat al–Qur'an saling membincang dan mempersaksikan antara satu dengan lainnya.[24]

Menurut al–Haydari, para tokoh tafsir dari kalangan Sunni maupun Syiah, seperti Ibn Jarir al–Tabari (839–923) dan Fakhr al–Din al–Razi (1150–1210), juga Abu Jakfar al–Tusi (995–1067), Ibn Hasan al–Tabrisi (1073–1153) dan Muhammad al–Tabatabai (1842–1920) mengakui dan mengikuti prinsip ini.[25] Ibn Umar al–Zamakhshari (1075–1144), seorang tokoh Muktazilah, menyatakan "*think of this. Indeed, part of the Qur'an interprets another*".[26] Pada era modern, kita kemudian mengenal Fazlur Rahman (1919–1988) memunculkan jargon

21 Bint al–Shati', *Al–Tafsir Al–Bayani Li Al–Qu'an Al–Karim*. I: 18.
22 Syamsuddin, "An Examination of Bint Al–Shati''s Method of Interpreting the Qur'an." 10.
23 Mahmud Shaltut, *Tafsir Al–Qur'an Al–Karîm* (Cairo: Dar al–Qalam, n.d.). 7.
24 Kamal Al–Haydari, *Usul Al–Tafsir Wa Al–Ta'wil*, ed. Abd al–Rida Al–Iftikhary (Teheran: Satarah, 2012). 59.
25 Al–Haydari.
26 Ibn Umar Al–Zamakhshari, *Al–Kashshaf 'an Haqaiq Al–Tanzil Wa 'Uyun Al–Aqawil Fi Wujuh Al–Ta'wil* (Beirut: Dar al–Kutub, n.d.). II: 430.

yang terkenal, “biarkan al–Qur’an berbicara sendiri”.[27]

Kedua, prinsip bahwa al–Qur’an adalah satu kesatuan yang utuh dengan ungkapan dan gaya bahasa yang khas.[28] Terkait dengan ini, Ibn Musa al–Saṭibi (1320–1388) pernah menyatakan bahwa *kalamu–llahi huwa kalamun wahidun* (*God’s Speech is a unitary Speech*). Lebih lanjut, al–Shatibi menyatakan, “The meaning of one part of the Qur’an is somehow dependent on another part. That is due to the fact that the meanings of many Qur’anic verses are not understood perfectly without referring to other verses”.[29] Karena itu, setiap ayat al–Qur’an harus dikaitkan dengan ayat yang lain dengan memperhatikan detail bahasa yang digunakan, tidak dipahami dan ditafsirkan secara mandiri lepas dari ayat yang lain.

Ketiga, prinsip bahwa kajian atas kandungan al–Qur’an harus dikaitkan dengan konteks turunnya ayat (*asbab al–nuzul*), bukan hanya mendasarkan diri pada makna lafatnya.[30] Meski demikian, Bint al–Shaṭi’ tidak menilai *asbab al–nuzul* sebagai penyebab turunnya wahyu apalagi sebagai tujuan datangnya wahyu seperti pemahaman banyak penafsir melainkan sekedar informasi tentang kondisi–kondisi eksternal dari pewahyuan. Maksudnya, Bint al–Shaṭi’ lebih memperhatikan makna universal yang ditunjukkan ayat dalam kondisi yang ada bukan konteks tertentu yang mengiringi turunnya ayat.[31] Prinsip ketiga ini sesuai dengan kaidah usul al–fiqh yang menyatakan “*al–’ibrah bi umum al–lafẓi la bi khuṣus al–sabab*” (yang menjadi rujukan adalah makna universal ayat bukan sebab spesifik ayat).

Selain berdasarkan atas tiga prinsip di atas, Bint al–Shaṭi’ juga mendasarkan diri pada metode tafsir Amin al–Khuli (1895–1966), suami sekaligus gurunya. Menurut M Amin, metode al–Khuli sendiri terdiri atas dua langkah; (1) mengidentifikasi ayat–ayat yang setema kemudian menyusunnya sesuai dengan kronologi turunnya ayat, (2) mengkaji *asbâb al–nuzûl* dari ayat–ayat yang diteliti atau ditafsirkan.[32]

Berdasarkan atas tiga prinsip utama dan dua metode tafsir Amin al–Khuli (1895–1966) di atas, Bint al–Shaṭi’ kemudian merumuskan metode tafsirnya sendiri yang terdiri atas 4 langkah;[33].

27 Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur’an* (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980). v.
28 Bint al–Shati’, *Al–Tafsir Al–Bayani Li Al–Qu’an Al–Karim*. I: 17.
29 Ibn Musa Al–Saṭibi, *Al–Muwafaqat*, ed. Abd Al–Hamid (Cairo: Maktabah M Ali Sabih, 1969). III: 284.
30 Aishah Abd Rahman Bint al–Shati’, *Al–Tafsir Al–Bayani Lil Al–Qur’an Al–Karim*, II (Cairo: Dar al–Ma’arif, 1968). 8.
31 Bint al–Shati’. II: 9.
32 Amin, “A Study of Bint Al–Shati Exegesis.” 32.
33 Bint al–Shati’, *Al–Tafsir Al–Bayani Li Al–Qu’an Al–Karim*. I: 10–11.

1. Mengumpulkan semua ayat yang berkaitan dengan topik yang dipelajari. Pengumpulan satu tema dari keseluruhan ayat ini tidak berarti mengingkari kenyataan bahwa al–Qur'an turun dalam tenggang waktu yang lama yang gaya ungkapannya bisa berbeda antara waktu–waktu pertama dengan berikutnya. Sebab, kenyataannya, inilah satu–satunya cara yang paling memadai untuk memahami makna al–Qur'an.
2. Menyusun ayat–ayat yang setema tersebut sesuai urutan turunnya ayat sehingga kronologi pewahyuan dan kondisi ekternalnya (*asbâb al–nuzûl*) dapat diketahui secara jelas. Meski demikian, Bint al–Shaṭi' tidak melihat *asbâb al–nuzûl* sebagai penyebab turunnya ayat melainkan sekadar keterangan tentang kondisi dan konteks pewahyuan dari suatu ayat. Seperti uraian pada prinsip ketiga di atas, yang menjadi perhatian adalah universalitas makna ayat dan bukan pada spesifikasi peristiwa pewahyuannya (*al–'ibrah bi'umûm al–lafzi la bikhusûs al–sabâb*). Karena itu, tidak ada alasan untuk mengatakan bahwa metode ini akan dikacaukan oleh perdebatan ulama tentang *asbâb al–nuzûl*.[34]
3. Untuk memahami petunjuk lafat, karena al–Qur'an menggunakan bahasa Arab, maka harus mencari petunjuk dalam bahasa aslinya yang memberikan rasa kebahasaan bagi lafat–lafat yang berbeda, kemudian menyimpulkan petunjuknya dengan meneliti segala bentuk lafat yang ada di dalamnya, dan dengan mencari konteksnya yang khusus dan umum dalam ayat al–Qur'an secara keseluruhan. Disini menggunakan analisa bahasa (semantik).
4. Untuk memahami pernyataan–pernyataan yang sulit, seorang ahli tafsir harus berpegang pada makna ayat dan semangatnya (*maqâshid al–syar'i*), kemudian mengkonfrontasikan dengan pendapat ahli tafsir yang lain. Meski demikian, seorang ahli tafsir hanya akan menerima pendapat yang sejalan dengan maksud ayat dan menolak pendapat yang berbau sektarian dan israiliyat.

Dengan metode ini, Bint al–Shaṭi' berarti telah membuat aturan yang ketat untuk memastikan bahwa al–Qur'an benar–benar berbicara tentang dirinya sendiri tanpa campur tangan mufassir, dan dia berharap kita sekarang dapat memahami ayat–ayat al–Qur'an sebagaimana para sahabat Rasul memahaminya. Terkait dengan *asbab al–nuzul*, Bint al–Shaṭi' memahaminya hanya sebagai data sejarah bukan sebagai alasan turunnya ayat apalagi tujuan datangnya ayat, sehingga kandungan firman Allah akan bersifat abadi, tidak terkungkung oleh ruang dan waktu tertentu. Berdasarkan hal tersebut, Bint al–Shaṭi' sering mengkritik para ahli tafsir klasik seperti Ibn Jarir al–Tabari (839–

34 Syamsuddin, "An Examination of Bint Al–Shati''s Method of Interpreting the Qur'an." 83.

923), Ibn Umar al–Zamakhshari (1075–1144), Fakhr al–Din al–Razi (1150–1210), Raghib al–Isfahani (d. 1108), Nizam al–Din al–Naisaburi (d. 1328), Abu Hayyan al–Andalusi (1256–1344), Ibn Qayyim al–Jauzi (1292–1350) dan Jalal al–Din al–Suyuthi (1445–1505) jika dia menilai bahwa pendapat mereka tidak sesuai dengan metode yang dikembangkannya.

Salah satu contoh dalam hal ini adalah *asbâb al–nuzûl* surat al–Duhâ. Menurut Ibn Jarir al–Thabari (839–923), Fakhr al–Din al–Razi (1150–1210), dan Jalal al–Din al–Suyuthi (1445–1505), surat ini turun sebagai tanggapan atas pernyataan masyarakat Quraisy bahwa Rasulullah telah ditinggalkan Tuhannya. Namun, surat ini sendiri sangat terlambat turun, sampai 2 bulan. Menurut Fakhr al–Din al–Razi (1150–1210), penyebab keterlambatan tersebut adalah Rasulullah memberikan janji jawaban tanpa mengucapkan kata *Insya Allah* atas pertanyaan orang Yahudi tentang ruh, *Dhu al–Qarnain* dan *Ashâb al–Kahfi*. Alasan lainnya adalah bahwa surat ini terlambat karena adanya anak anjing kepunyaan cucu Rasul, yaitu Hasan (624–669) dan Husein (626–680) di rumah beliau, sehingga Jibril mengatakan, "*Tidakkah kamu tahu bahwa kami tidak masuk rumah yang ada anjing atau gambarnya*", atau karena ada keluarga Rasul yang tidak memotong kukunya.[35]

Menurut Bint al–Shaṭi', alasan keterlambatan wahyu yang disampaikan Fakhr al–Din al–Razi (1150–1210) di atas terlalu memaksakan diri. Alasan yang secara eksplisit disampaikan oleh ayat ini adalah bahwa keterlambatan wahyu merupakan fenomena alami seperti kesunyian malam setelah Duha, tidak lebih dari itu. Jika al–Qur'an memandang perlu untuk menjelaskan keterlambatan itu, yaitu untuk menenangkan jiwa, tentu dia tidak akan tinggal diam. Sebab, tujuan dari bayan al–Qur'an adalah untuk pemenuhan segala tuntutan situasi yang berkaitan dengan tujuan. Artinya, jika al–Qur'an tidak membahas hal–hal yang seperti itu berarti yang dipentingkan adalah universalitas makna bukan spesifikasi konteks yang ada.[36]

E. Proteksi dari Pengaruh Luar.

Untuk memastikan al–Qur'an berbicara tentang dirinya sendiri, tidak terpengaruh dari luar, Bint al–Shaṭi' melakukan dua hal. *Pertama*, menolak terlibat dalam pembahasan mendetail tentang *israiliyat,* sebab al–Qur'an sendiri menurutnya tidak memberikan uraian secara mendetail tentang israiliyat. Jika al–Qur'an menyinggung soal israiliyat, itu lebih sebagai teladan moral dan

35 Fakhr al–Din Al–Razi, *Al–Tafsîr Al–Kabîr* (Beirut: Dar al–Hilal, 1976).
36 Bint al–Shati', *Al–Tafsir Al–Bayani Li Al–Qu'an Al–Karim*. I: 35.

pelajaran spiritual yang mesti dipelajari, bukan sebagai detail historisnya.[37]

Israiliyat adalah riwayat–riwayat yang berasal dari Alkitab (Taurat dan Injil) khususnya yang berkaitan dengan para–Nabi dan orang–orang Israel kuno (Bani Israil). Para sahabat seperti Zayd ibn Thabit (610–660) dan Abdullah ibn Abbas (619–687) dan lainnya menerima riwayat *israiliyat* dari para Ahl al–Kitab yang telah masuk Islam seperti Ka'b al–Ahbar (wafat 652) dan Wahab ibn Munabbih (655–737).[38]

Kedua, menolak untuk mengkaitkan al–Qur'an dengan sains modern, karena al–Qur'an sendiri menurutnya juga tidak bermaksud demikian. Ayat–ayat yang ada dalam al–Qur'an memiliki maknanya sendiri yang instrinsik dan hanya dapat dipahami dengan mempelajari dalam konteksnya sendiri. Jika ada ayat–ayat al–Qur'an yang menjelaskan tentang fenomena alam, tumbuhan, binatang, ruang angkasa dan lainnya yang menakjubkan, maka hal itu bukan berarti al–Qur'an mengajarkan teori–teori sains yang bermacam–macam. Menurut Bint al–Shaṭi', al–Qur'an lebih merupakan ajaran moral yang bersifat abadi, bukan sebagai teori sains modern meski suatu ketika mungkin sejalan dengan itu.[39]

Sikap Bint al–Shaṭi' yang menolak untuk mengkaitkan ayat al–Qur'an dengan sains modern di atas akhirnya melibatkannya dalam debat terbuka dengan Mustafa Mahmud. Mustafa Mahmud adalah seorang ahli fisika yang mencoba untuk mempertemukan antara teori–teori sains modern dengan kandungan–kandungan dalam ayat–ayat al–Qur'an. Perdebatan kedua tokoh ini dimuat dalam koran *Shabâh al–Khair* dan *al–Ahram*, Kairo, pada bulan Maret dan April 1970. Artikel–artikel Mustafa Mahmud dalam soal ini diterbitkan dengan judul *Al–Qur'an: Muḫâwalah li Fahm Ashriy li al–Qur'an* (Kairo, Ruz al–Yusif, 1970). Dalam buku ini, Mustafa Mahmmud menjelaskan tentang sejarah penciptaan, surga dan neraka, hari kiamat, hari pembalasan, halal dan haram dan lainnya dari perspektif sains modern, sehingga tampak al–Qur'an menjadi sangat ilmiah dan saintis, atau setidaknya sejalan dengan konsep–konsep sains modern. Sementara itu, tanggapan Bint al–Shaṭi' terhadap Mustafa Mahmud diterbitkan dengan judul *al–Qur'an wa Tafsir al–Asriy* (Kairo, Dar al–Ma'arif, 1970).[40]

Beberapa ahli tafsir seperti Mehdi Golshani (b. 1939), Quraish Shihab (b. 1944), dan Ahmad Von Denffer (b. 1949) ternyata juga sependapat dengan Bint al–Shaṭi' yang menolak untuk mengkaitkan ayat–ayat al–Qur'an dengan

37 Bint al–Shati'. I: 16.

38 Syamsuddin, "An Examination of Bint Al–Shati''s Method of Interpreting the Qur'an." 10.

39 Aishah Abd Rahman Bint al–Shati', *Al–Qur'an Wa Al–Tafsir Al–Asry* (Cairo: Dar al–Ma'arif, 1970).

40 Boullata, "Modern Qur'anic Exegesis: A Study of Bint Al–Shati's Method."

sains modern tertentu.[41] Alasannya, kebenaran ajaran al–Qur'an bersifat abadi sementara kebenaran sains hanya temporal dan *debatable*, relatif, dan segera tergantikan setelah muncul teori atau fakta–fakta baru. Pengkaitan ayat al–Qur'an dengan sains sama artinya dengan menempatkan kebenaran al–Qur'an pada kondisi relative dan tidak abadi. Menurut Quraish Shihab (b. 1944), al–Qur'an lebih merupakan ajaran dan dorongan moral untuk melakukan penelitian dan melahirkan temuan–temuan baru dalam sains, tetapi al–Qur'an bukan ajaran tentang sains.[42]

F. Kualifikasi Mufasir.

Menurut Bint al–Shaṭi', setiap orang berhak untuk memahami dan menafsirkan al–Qur'an sesuai dengan kemampuannya. Akan tetapi, untuk menyampaikan hasil tafsirannya kepada masyarakat atau menerbitkan karya tafsirnya, maka itu hanya menjadi hak orang yang mempunyai kualifikasi sebagai mufassir. Tidak sembarang orang boleh melakukannya.[43]

Bint al–Shaṭi' memberikan persyaratan–persyaratan tertentu agar seseorang memenuhi kualifikasi sebagai mufasir al–Qur'an. *Pertama*, seorang mufasir harus mempunyai pengetahuan luas dalam ilmu bahasa Arab, seperti ilmu tata Bahasa (*nahwu dan ṣaraf*), retorika dan gaya bahasa (*balaghah*). *Kedua*, seorang mufasir harus memahami kosa kata (*mufradat*) al–Qur'an, *uslub* (gaya bahasa)–nya, ragam bacaan al–Qur'an yang dikenal dengan tujuh macam bacaan (*qira'ah sab'ah*) dan sejenisnya. *Ketiga*, seorang mufasir harus memahami hal–hal yang terkait dengan ilmu–ilmu al–Qur'an (*ulum al–qur'an*) seperti sebab–sebab pewahyuan (*asbab al–nuzul*), mengenai ayat–ayat yang jelas (*muhkamat*), ayat–ayat yang samar (*mutashabihat*) dan lainnya. *Keempat*, seorang mufasir harus mempunyai pengetahuan yang luas dalam ilmu hadis, teologi, hukum (*fiqh*), sejarah Islam dan hal–hal tentang bid'ah (*heresiology*).[44]

Karena itu, Bint al–Shaṭi' menolak keras pendapat orang yang menyatakan bahwa beberapa sahabat Rasul seperti Abdullah Ibn Abbas (619–687) sesungguhnya bukan orang yang mempunyai spesialisasi tafsir meski dinilai mempunyai otoritas dalam bidang tafsir. Artinya, menurut pendapat ini, orang yang tidak mempunyai kualifikasi ahli tafsir juga boleh menafsirkan al–Qur'an. Menurut Bint al–Shaṭi', itu adalah pendapat yang sangat tidak berdasar. Para

41 Ahmad Von Denffer, *Ulul Al–Qur'an: An Introduction to the Scoence of the Qur'an* (London: The islamic Foundation, 2009). 155.

42 Quraish Shihab, *Membumikan Al–Qur'an* (Bandung: Mizan, 1997). 41.

43 Bint al–Shati', *Al–Qur'an Wa Al–Tafsir Al–Asry*. 46.

44 Bint al–Shati'. 32–6.

sahabat Rasul dan Ibn Abbas adalah tokoh–tokoh yang mempunyai basis pengetahuan Bahasa Arab yang kokoh dan luas. Dan yang paling penting, mereka adalah orang–orang yang dididik secara langsung oleh Rasulullah, dan tidak ada hasil didikan yang lebih baik dari hasil didikan Rasulullah.[45]

Karena itu, atas nama kemodernan dan masyarakat yang sangat menghormati spesialisasi keilmuan, Bint al–Shaṭi' menolak keras keabsahan tafsir al–Qur'an yang disampaikan dan dipublikasikan oleh orang yang tidak mempunyai kualifikasi dalam bidang ini.[46]

G. Perbandingan Dengan Tokoh Lain.

Untuk lebih memahami metode Bint al–Shaṭi', penulis akan membandingkannya dengan metode tokoh lain, yaitu metode Toshihiko Izutzu (1914–1993), Muhammad al–Ghazali (1917–1996), Fazlur Rahman (1919–1988), M Shahrur (1938–2019) dan Abd al–Hay al–Farmawi (1942–2017). Semua tokoh ini hidup sezaman atau sesudah Bint al–Shaṭi' dan sama–sama berusaha mengkaji al–Qur'an dalam tema–tema tertentu (tematik).

Tahun 1966 Toshihiko Izutsu (1914–1993) mengkaji etika al–Qur'an dengan pendekatan bahasa (semantik), memahami al–Qur'an melalui induk bahasanya, yaitu bahasa Arab, sesuai lokus–tempusnya. Izutzu mencoba memahami tema tertentu dalam al–Qur'an, yakni masalah etika, dengan mengkaji lafat–lafat yang terkait melalui analisa sosiologi bahasa, yakni bagaimana dan dalam arti apa yang sesungguhnya bahasa atau kata tersebut digunakan pertama kali.[47] Metode Izutsu ini dari aspek analisis bahasa mirip langkah ketiga Bint al–Shaṭi', tetapi Bint al–Shaṭi' lebih menekankan pada sumber al–Qur'an sendiri bukan dari sumber luar seperti Izutsu.

Abd al–Hayy al–Farmawi (1942–2017), guru besar Fakultas Ushuluddin al–Azhar, Kairo, tahun 1977 menulis buku tentang metode tematik dengan langkah yang hampir sama dengan Bint al–Shaṭi': (1) mengumpulkan ayat yang setema, (2) menyusun ayat tersebut sesuai kronologi *asbâb al–nuzûl*, (3) melengkapi bahasan dengan hadis yang relevan, (4) mengkompromikan *'am* dan *khas*, *mutlaq* dan *muqayyad*, sehingga bisa menghasilkan pemahaman secara utuh.[48] Metode al–Farmawi ini relatif lengkap, tapi tidak ada pemecahan ketika ada kesulitan bahasa, juga ketika tidak ada keterangan apapun untuk memahami maksud ayat yang diteliti. Quraish Shihab memberikan beberapa

45 Bint al–Shati'. 35.
46 Bint al–Shati'. 82.
47 Toshihiko Izutsu, *Etika Bergama Dalam Al–Qur'an* (Jakarta: Firdaus, 1993).
48 Abd al–Hayy Al–Farmawi, *Al–Bidayah Fi Tafsir Al–Maudui* (Cairo: al–Arabiyah, 1977).

catatan untuk pengembangan metode tematik ini.[49]

Fazlur Rahman (1919–1988), tahun 1980 mengkaji tema–tema tertentu dalam al–Qur'an dengan mengumpulkan semua ayat yang terkait kemudian menarik kesimpulan darinya. Namun, Rahman tidak menjelaskan secara rinci metode yang digunakan juga tidak menjelaskan bagaimana cara untuk memecahkan persoalan yang sulit, sehingga tidak mudah untuk memverifikasi hasil tafsirnya.[50]

M Shahrur (1938–2019), tahun 1990 mengkaji tema–tema tertentu dengan metode mirip Izutzu, yaitu semantik. Prinsip–prinsip metodenya: (1) mengikuti pendekatan bahasa yang digariskan Abu Ali al–Farisi (919–987 M), Abu al–Fath Usman ibn al–Jinni (941–1002 M) dan Abd al–Qahir al–Jurjani (1006–1078 M); (2) bahwa setiap ayat al–Qur'an mempunyai maknanya yang spesifik sehingga tidak ada sinonimitas; (3) bahwa apa yang ada dalam al–Qur'an adalah demi kebaikan dan petunjuk pada manusia, dan akal manusia dapat memahaminya sehingga tidak ada pertentangan antara akal dan wahyu.[51] Pernyataan Shahrur bahwa setiap lafat al–Qur'an mempunyai maknanya yang spesifik, tidak senonim, adalah persis dengan salah satu diktum dan hasil temuan dari aplikasi metode Bint al–Shaṭi'.[52]

Muhammad al–Ghazali, tahun 1996 menerbitkan buku dengan judul *Naẖw Tafsîr Maudû'i li Suwar al–Qur'an al–Karîm*. Al–Ghazali dalam karya ini berusaha untuk mengungkapkan satu tema penting ––tidak lebih––dalam setiap surat al–Qur'an.[53] Namun, al–Ghazali tidak menjelaskan metode untuk menentukan tema penting dari setiap surat yang dimaksud sehingga tidak mudah untuk memverifikasi hasil temuannya.

Berdasarkan perbandingan di atas, penulis menyampaikan dua hal. *Pertama*, secara kronologi, metode Bint al–Shati' muncul lebih dahulu dibanding metode lima tokoh lainnya. Hanya sayang, metode Bint al–Shati' kurang dikenal atau kurang diakui. Quraish Shihab misalnya, justru menempatkan al–Farmawi sebagai salah satu tokoh dalam metode tematik, bukan Bint al–Shati' meskipun metode al–Farmawi sesungguhnya tidak berbeda dengan metode

49 Shihab, *Membumikan Al–Qur'an*. 115.

50 Rahman, *Major Themes of the Qur'an*.

51 Muhammad Shahrur, *Al–Kitab Wa Al–Qur'an Qira'ah Mu'asirah* (Damaskus: al–Ahali, 1992).

52 Abdul Mustaqim, "Teori Hudûd Muhammad Syahrur Dan Kontribusinya Dalam Penafsiran Al–Qur'an," *Al–Quds Jurnal Studi Al–Qur'an Dan Hadis* 1, no. 1 (2017): 1–26, https://doi.org/10.29240/alquds.v1i1.163.

53 Muhammad Al–Ghazali, *Nahw Tafsîr Maudûi Li Suwar Al–Qur'an Al–Karîm* (Cairo: Dar al–Ma'arif, 1996).

Bint al–Shati’.[54]

Kedua, secara metodologis, metode Bint al–Syathi tampak lebih lengkap dan relatif lebih menjamin al–Qur’an mampu berbicara tentang dirinya sendiri. Sebab, ayat–ayat yang setema disusun sesuai dengan kronologi turunnya dan dianalisa sisi bahasanya (semantik) sebelum ditarik kesimpulan akhirnya. Sementara itu, dalam metode Fazlur Rahman dan al–Ghazali tidak ada aturan yang menjamin bahwa kesimpulannya adalah benar–benar maksud atau perkataan dari al–Qur’an sendiri. Di sisi lain, metode Izutsu dan Syahrur lebih menekankan pada analisis semantik. Secara agak berlebihan, dapat dikatakan bahwa metode Izutsu dan Syahrur adalah catatan kaki bagi Bint al–Shati’.[55]

H. Temuan dan Kritik.

Pada bagian ini penulis menyampaikan beberapa hal. *Pertama*, metode Bint al–Shaṭi’ menunjukkan bahwa lafat–lafat yang biasanya dianggap sinonim oleh ahli bahasa ternyata tidak pernah ada. Setiap kata yang dipakai al–Qur’an mempunyai maknanya sendiri yang spesifik dan tidak bisa diganti oleh lafat lain yang dianggap sinonim. Contoh, kata *ẖalafa* dan *aqsama* (bersumpah), bahwa kata *ẖalafa* dipakai untuk sumpah palsu sedang *aqsama* untuk sumpah sejati yang tidak pernah ada niat untuk melanggar.[56]

Temuan ini menguatkan dictum Abu Abbas Tsa’lab (809–900 M) yang menyatakan, “apapun yang dianggap sinonim dalam studi linguistik sebenarnya memiliki makna yang berbeda” (*ma yuzhannu fi al–dirasah al–lughawiyah min al–mutaradifat huwa min al–mutabayinat*).[57] Dictum ini mendorong Ibn Faris al–Qazwini (941–1004 M) untuk membuat kamus yang terkenal, yaitu *Mu’jam Maqayis al–Lughah*. Kamus ini tidak mengenal sinonimitas. Kamus ini mampu menjelaskan makna yang berbeda dari masing–masing kata yang dibahas, bahkan membedakan antara kata benda sebagai subjek (*dzat*) dengan kata benda sebagai sifat (*sifat*).

Kedua, metode Bint al–Shaṭi’ yang mengharuskan seorang mufasir untuk menyusun ayat yang setema sesuai dengan kronologi pewahyuan menunjukkan bahwa metode penafsiran al–Qur’an Bint al–Shati adalah tematik. Secara kronologis, rumusan metode tematik Bint al–Shati ini lebih dahulu dibanding

54 Shihab, *Membumikan Al–Qur’an*. 114.
55 Achmad Khudori Soleh, *Pemikiran Islam Kontemporer*, ed. Achmad Khudori Soleh (Yogyakarta: Jendela, 2003). 121.
56 Bint al–Shati’, *Al–Tafsir Al–Bayani Li Al–Qu’an Al–Karim*. I: 172.
57 Ja’far Dikk Al–Bab, “Al–Manhaj Al–Lughawi Fi Al–Kitab,” in *Al–Kitab Wa Al–Qur’an Qira’ah Mu’asirah*, ed. M Shahrur (Damaskus: al–Ahali, 1992). 24.

Abd al–Hayy al–Farmawi (1942–2017) yang juga menyampaikan metode yang sama. Meski demikian, Bint al–Shati tetap berbeda dengan dengan al–Farmawi karena dia menggabungkan dengan kritik sastra. Penulis menyebut gabungan metode menafsiran Bint al–Shati ini dengan istilah "metode tematik kritis". Istilah ini sekaligus untuk membedakannya dengan metode tematik yang baru dari Sayyid Ahmad al–Kumi yang penulis istilahkan dengan metode tematik orentatif (ghardli).[58]

Ketiga, metode tematik Bint al–Shaṭi' yang mengharuskan seorang mufasir untuk menyusun tema sesuai dengan kronologi pewahyuan dapat memberikan informasi yang menyakinkan tentang tahapan dari proses penetapan hukum dan tujuannya (*maqâshid al–tasyri'*). Temuan ini antara lain terlihat pada proses dan kronologi pelarangan minuman yang memabukkan.

Keempat, secara teologis, metode ini mampu menunjukkan bahwa kehendak yang mendatangkan konsekuensi adalah kehendak yang sudah dalam bentuk tindakan bukan sekedar abstraksi intelektual. Selain itu, kehendak yang berupa tindakan tersebut juga bukan merupakan paksaan. Ini berdasarkan kajian atas kata *arada* (berkehendak). Kata ini tidak pernah muncul dalam bentuk kata benda abstrak *irâdah*, tetapi selalu dalam bentuk kata kerja baik masa lalu (*mâdlî*) atau masa sekarang dan masa depan (*mudâri'*). Kata *arada* ini juga tidak muncul dalam bentuk imperatif dan derivatif.[59]

Pada aspek metodologis, metode tafsir Bint al–Shaṭi' ini yaitu metode tematik kritis mempunyai beberapa kelebihan. *Pertama*, metode ini memungkinkan seseorang untuk menolak anggapan adanya pertentangan diantara ayat–ayat al–Qur'an, karena metode ini memastikan tidak adanya sinonimitas dalam ayat–ayat al–Qur'an dan menyusun secara kronologis atas ayat–ayat yang dikaji. *Kedua*, hasilnya lebih kontekstual karena berangkat dan bertujuan untuk memecahkan persoalan–persoalan riil masyarakat. *Ketiga*, metode Bint al–Shaṭi' merupakan satu cara terbaik untuk memahami al–Qur'an karena lebih jelas, konprehensip dan utuh.

Meski demikian, hal itu bukan berarti tidak ada kritik. Menurut penulis, ada beberapa kelemahan pada metode tafsir Bint al–Shaṭi'. *Pertama*, pada langkah ketiga, jika pemahaman lafat al–Qur'an harus juga dikaji lewat pemahaman bahasa Arab yang merupakan bahasa induknya, padahal kenyataannya tidak sedikit istilah dalam syair dan prosa Arab masa itu tidak dipakai oleh al–Qur'an,

58 Ahmad al–Sayyid and Muhammad Yusuf Qasim Kumi, *Al–Tafsir Al–Maudu'i Li Al–Qur'an Al–Karim*, 1st ed. (Cairo, 1982).

59 Aishah Abd Rahman Bint al–Shati', *Maqâl Fi Al–Insân Dirâsah Qur'aniyah* (Cairo: Dar al–Ma'arif, 1969). 101.

maka itu berarti membuka dan menggiring masuknya unsur–unsur asing kedalam pemahaman al–Qur'an. Kritik ini sama seperti kritik yang dicatat oleh Boullata.[60] Bint al–Shaṭi' sendiri mengakui kelemahan ini. Dalam konteks yang lebih luas, kritik ini juga berlaku untuk metode Izutzu, Rahman dan al–Ghazali.

Kedua, Bint al–Shaṭi' tampak kurang konsisten dengan metode penafsiran yang diajukan, yaitu mengkaji tema tertentu melainkan lebih pada analisa semantik. Ketika Bint al–Shaṭi' menafsirkan ayat–ayat pendek, dia mengumpulkan lafat–lafat yang serupa dengan lafat yang ditafsirkan kemudian menganalisa dari sisi bahasa (semantik). Ketika menafsirkan ayat pertama surat al–Duẖâ misalnya, *Wa al–Duẖâ wa al–Lailî idzâ Sajâ*, dia mengumpulkan semua kata *duẖâ* dalam al–Qur'an, tapi bukan untuk mencari maknanya secara lebih utuh dan konprehensip melainkan lebih untuk menganalisis sisi semantiknya guna mendukung gagasan yang dilontarkan. Metode ini tidak berbeda dengan metode al–Ghazali di atas. Karena itu, meski ada *munâsabah al–ayat* (perbandingan ayat) tetapi itu bukan merupakan aplikasi dari metode tematik yang disodorkan.

I. Kesimpulan.

Berdasarkan uraian di atas, penulis menyampaikan kesimpulan sebagai berikut. *Pertama*, metode tafsir Bint al–Shaṭi' dikembangkan berdasarkan atas kekurangan pada metode tafsir klasik. Menurut Bint al–Shati', ada dua kelemahan mendasar pada metode tafsir klasik, yaitu tafsir yang bersifat parsial dan masuknya unsur asing ke dalam penafsiran. Bint al–Shati' kemudian merumuskan metode tafsir baru sebagai solusinya, yang terdiri atas empat langkah yang menggabungkan kritik sastra dan metode tematik, yang penulis sebut dengan istilah metode tematik kritis. Metode ini adalah khas Bint al–Shati' meski diadopsi dari prinsip–prinsip penafsiran Amin al–Khuli.

Kedua, dibanding metode tafsir dari tokoh lain yang sezaman, dalam hal ini adalah al–Farmawi, Fazlur Rahman, Izutsu, Syahrur dan Muhammad al–Ghazali, metode tafsir Bint al–Shati' lebih lengkap dan detail. Selain itu, metode tafsir Bint al–Shati' juga lebih memberikan jaminan atas prinsip bahwa al–Qur'an harus berbicara atas dirinya sendiri dan proses penafsirannya tidak tersusupi oleh pemikiran asing.

Ketiga, metode menghasilkan beberapa hal sebagai konsekuensi logisnya. Yaitu, (1) mampu menguatkan dictum Abu Abbas Ta'lab tentang tidak adanya sinonimitas dalam al–Qur'an, (2) dapat digunakan untuk mematahkan tuduhan

60 Boullata, "Modern Qur'anic Exegesis: A Study of Bint Al–Shati's Method."

adanya pertentangan di antara ayat al–Qur'an, (3) dapat memberikan kepastian proses hukum dalam al–Qur'an, (4) mampu menguatkan pemahaman teologis tertentu.

Daftar Pustaka

Al–Bab, Ja'far Dikk. "Al–Manhaj Al–Lughawi Fi Al–Kitab." In *Al–Kitab Wa Al–Qur'an Qira'ah Mu'asirah*, edited by M Shahrur. Damaskus: al–Ahali, 1992.

Al–Farmawi, Abd al–Hayy. *Al–Bidayah Fi Tafsir Al–Maudui*. Cairo: al–Arabiyah, 1977.

Al–Ghazali, Muhammad. *Nahw Tafsîr Maudûi Li Suwar Al–Qur'an Al–Karîm*. Cairo: Dar al–Ma'arif, 1996.

Al–Haydari, Kamal. *Usul Al–Tafsir Wa Al–Ta'wil*. Edited by Abd al–Rida Al–Iftikhary. Teheran: Satarah, 2012.

Al–Razi, Fakhr al–Din. *Al–Tafsîr Al–Kabîr*. Beirut: Dar al–Hilal, 1976.

Al–Saṭibi, Ibn Musa. *Al–Muwafaqat*. Edited by Abd Al–Hamid. Cairo: Maktabah M Ali Sabih, 1969.

Al–Zamakhshari, Ibn Umar. *Al–Kashshaf 'an Haqaiq Al–Tanzil Wa 'Uyun Al–Aqawil Fi Wujuh Al–Ta'wil*. Beirut: Dar al–Kutub, n.d.

Amin, Muhammad. "A Study of Bint Al–Shati Exegesis." McGill University, 1992.

Bint al–Shati', Aishah Abd Rahman. *Al–Qur'an Wa Al–Tafsir Al–Asry*. Cairo: Dar al–Ma'arif, 1970.

———. *Al–Tafsir Al–Bayani Li Al–Qu'an Al–Karim*. I. Cairo: Dar al–Ma'arif, 1990.

———. *Al–Tafsir Al–Bayani Lil Al–Qur'an Al–Karim*. II. Cairo: Dar al–Ma'arif, 1968.

———. *Maqâl Fi Al–Insân Dirâsah Qur'aniyah*. Cairo: Dar al–Ma'arif, 1969.

Boullata, Issa J. "Modern Qur'anic Exegesis: A Study of Bint Al–Shati's Method." *The Muslim World* LXIV, no. 4 (1974): 103–13. https://doi.org/10.1111/j.1478–1913.1974.tb03145.x.

Denffer, Ahmad Von. *Ulul Al–Qur'an: An Introduction to the Scoence of the Qur'an*. London: The islamic Foundation, 2009.

Ismail, Maizul Imran &. "'Ā'ISHA BINT AL–SHĀṬI'S THOUGHTS ON TARĀDUF AND THEIR IMPLICATIONS FOR THE ISTINBĀṬ OF LAW." *Al–Risalah* 19, no. 2 (2019): 125–40. https://doi.org/10.30631/al–risalah.v19i2.459.

Izutsu, Toshihiko. *Etika Bergama Dalam Al–Qur'an*. Jakarta: Firdaus, 1993.

Jannah, Miftahul. "MANUSIA DALAM AL–QUR'AN (Studi Atas Kitab Maqâl Fî Al–Insân: Dirâsah Qur'aniyyah Karya 'Â'Isyah 'Abd Al–Rahman Bint Al–Syathi')." *Ilmu Ushuluddin* 16, no. 2 (2017): 81–94.

Kafrawi, Shalahudin. "METHODS OF INTERPRETING THE QUR'ĀN: A COMPARISON OF SAYYID QUṬB AND BINT AL–SHĀṬI." *Islamic Studies* 37, no. 1 (1998): 3–17.

Kumi, Ahmad al–Sayyid and Muhammad Yusuf Qasim. *Al–Tafsir Al–Maudu'i Li Al–Qur'an Al–Karim*. 1st ed. Cairo, 1982.

Mardan. "TAFSIR KARYA AISYAH ABD AL–RAHMAN BINT AL–SYATHI (Suatu Rekonstruksi Metodologi Tafsir Kontemporer)." *Jurnal Adabiyah* XI, no. 2 (2011): 166–81.

MD, Jarot Wahyudi. "LITERARY INTERPRETATION OF THE QUR'ĀN: 'FAWĀṢIL AL–ĀYĀT,' 'QASAM' AND "ISTIFHĀM, ' THREE EXAMPLES FROM BINT AL–SHĀṬI'S 'TAFSĪR.'" *Islamic Studies* 37, no. 1 (1998): 19–28.

Mustaqim, Abdul. "Teori Hudûd Muhammad Syahrur Dan Kontribusinya Dalam Penafsiran Al–Qur'an." *Al–Quds Jurnal Studi Al–Qur'an Dan Hadis* 1, no. 1 (2017): 1–26. https://doi.org/10.29240/alquds.v1i1.163.

Naguib, Shuruq. "Bint Al–Shati''s Approach to Tafsir: An Egyptian Exegete's Journey from Hermeneutics to Humanity (Review)." *Journal of Qur'anic Studies* 17, no. 1 (2015): 45–84. https://doi.org/10.3366/jqs.2015.0179.

Parninsih, Muhammad Alwi; Iin. "MENYOAL KONSISTENSI METODE PENAFSIRAN BINT SYATHI TENTANG MANUSIA (Studi Kitab Maqal Fi Al–Insān: Dirasah Qur'aniyyah)." *Al–Bayan: Studi Al–Qur'an DanTafsir* 4, no. 2 (2019): 82–92.

Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980.

Ramadhani, Wali. "BINTU SYATI' DAN PENAFSIRANNYA TERHADAP SURAH AL–'ASR DALAM KITAB AT–TAFSIR AL–BAYANI LIL QUR'ANIL KARIM." *Jurnal At–Tibyan* 3, no. 2 (2018): 265–81. https://doi.org/10.32505/tibyan.v3i2.717.

Roded, Ruth. “Bint Al–Shati’s Wives of the Prophet: Feminist or Feminine.” *British Journal of Middle Eastern* 33, no. 1 (2006): 51–66. https://doi.org/10.1080/13530190600603915.

Shahrur, Muhammad. *Al–Kitab Wa Al–Qur’an Qira’ah Mu’asirah*. Damaskus: al–Ahali, 1992.

Shaltut, Mahmud. *Tafsir Al–Qur’an Al–Karîm*. Cairo: Dar al–Qalam, n.d.

Shihab, Quraish. *Membumikan Al–Qur’an*. Bandung: Mizan, 1997.

Soleh, Achmad Khudori. *Pemikiran Islam Kontemporer*. Edited by Achmad Khudori Soleh. Yogyakarta: Jendela, 2003.

Syamsuddin, Sahiron. “An Examination of Bint Al–Shati”s Method of Interpreting the Qur’an.” McGill University, 1998.

Wahyuddin. “CORAK DAN METODE TAFSIR BINT AL–SHATI’ Studi Atas Al–Tafsir Al–Bayaniy Li Al–Qur’an Al–Karim.” *Epistemé* 9, no. 1 (2014): 117–38.

Mengembalikan Pesantren NU Sebagai *Agent Of Change**

Sebagai lembaga pendidikan keagamaan dan kemasyarakatan, pesantren tidak hanya dituntut untuk mendidik masyarakat tentang ajaran agamanya, terlebih juga dituntut untuk tampil sebagai pelopor pembaharuan (*agent of change*). Maksudnya, pesantren harus mampu memberikan pemikiran dan tindakan alternatif dalam berbagai persoalan keagamaan dan kemasyarakatan. Tuntutan ini disebabkan bahwa sejak pertama kali didirikan oleh para wali, pesantren memang dimaksudkan untuk membentuk manusia muslim yang peduli akan persoalan masyarakat.

Akan tetapi, yang ada saat ini ternyata tidak mengarah kesana. Dunia pesantren justru mandek dan terjebak dalam lingkup pusat pelatihan, bukan sebagai pusat pengembangan seperti yang diharapkan. Karena itu, tidak heran bila banyak orang pesantren yang kemudian canggung dan kaget ketika melihat realitas di masyarakat, sehingga solusi–solusi yang diberikan menjadi kaku dan tekstual.

A. Lemah Metodologi.

Kenyataan bahwa pesantren telah terjebak dalam lingkup pelatihan dan bukan lembaga pengembangan keilmuan bisa dilihat dari sedikitnya porsi yang

* Achmad Khudori Soleh "Mengembalikan Pesantren NU sebagai Agent of Change" dalam M. In'am Esha (ed) NU di Tengah Globalisasi Kritik, Solusi dan Aksi (Malang: UIN Maliki Press, 2015): 125-136. ISBN: 978-602-1190-49-4 http://repository.uin-malang.ac.id/10008/

diberikan pesantren terhadap ilmu–ilmu yang bersifat pengembangan wawasan seperti *ushul al–fiqh*, *musthalah al–hadits* atau *ulum al–Qur'an*, dibanding ilmu–ilmu yang bersifat terapan seperti fiqih. Benar bahwa mencari ilmu untuk diamalkan adalah prinsip yang harus dipegangi terutama dalam ilmu–ilmu agama. Akan tetapi, harus pula disadari bahwa misi suatu lembaga pendidikan seperti pesantren tidak hanya berhenti sampai disitu. Pesantren juga dituntut untuk membekali santrinya dengan kemampuan untuk mengembangkan wawasan, sehingga tidak akan canggung dalam menghadapi kehidupan nyata di masyarakat.

Dalam pesantren, perhatian serius terhadap ilmu–ilmu metodologis umumnya baru terbatas pada ilmu bahasa (arab). Itupun, masih terbatas pada gramatika (nahwu dan sharaf) dengan kitab acuan yang juga masih perlu dipertanyakan kelayakan dan efisiensinya.

Bahwa kitab–kitab nahwu yang diajarkan di pesantren saat ini, *Alfiyah* Ibn Malik dan syarahnya pada zaman dulu telah melahirkan ulama besar yang tidak disangsikan kemampuan bahasa Arabnya adalah benar. Akan tetapi, untuk masa sekarang yang tuntutan hidup semakin komplek dimana santri tidak hanya dituntut untuk menyelesaikan tugas–tugas pondok tetapi juga memenuhi tugas–tugas sekolah dan kuliah di luar pesantren, maka kitab acuan seperti itu rasanya terlalu berat. Jika tetap dipaksakan, maka dibutuhkan waktu yang sangat lama sehingga tidak afektif. Apalagi jika dikaitkan dengan kurang adanya kontrol yang ketat untuk mengikuti penjenjangan pendidikan di pesantren, maka kajian *Alfiyah* dapat dengan mudah diikuti oleh santri yang belum memiliki modal dasar ilmu bahasa yang memadai. Akibatnya, pengajaran *Alfiyah* hanya menjelma dalam bentuk menghafal bait demi bait tanpa didukung kesadaran dan pemahaman dalam praktek bahasa. Kenyataannya, tidak jarang dijumpai santri yang hafal bait–bait *Imrithi* atau *Alfiyah* tetapi kesulitan mempraktekkannya pada kitab–kitab yang belum pernah dikenal sebelumnya.

Begitu pula yang terjadi dalam bidang fiqh. Akibat pesantren lebih banyak memberikan fiqih dalam bentuk ilmu terapan daripada alat pengembangannya (*ushul*–nya), para santri akhirnya lebih cenderung menerima rumusan fiqh dengan tanpa *reserve*. Apa yang termaktub dalam kitab–kitab fiqh dianggap telah menjadi rumusan hukum Islam yang final dan *fixed* yang tidak dapat diganggu gugat. Ini jelas bertentangan dengan kenyataan yang ada. Fiqih hanyalah tanggapan "pribadi" seorang mujtahid atas problem sosial yang ada saat itu ketika tidak ditemui dalil al–Qur'an atau al–Sunnah yang *qath'i* dan *shareh*. Karena itu, ia sangat berkaitan dengan kondisi sosial politik disekitarnya disamping tingkat kemampuan sang mujtahid sendiri.

Karena itu pula, adalah sikap yang tidak bijaksana jika kita mensakralkan dan mengambil begitu saja fatwa mereka untuk menjawab problem kita saat ini. Kondisi dan problem sosialnya sudah sangat berbeda. Begitu pula, adalah tidak bijaksana jika kita ngotot dan hanya memegangi satu pendapat tanpa memperhatikan pendapat imam yang lain. Al–Sya'rani, dalam pengantar *al–Mizan al–Kubra* menyatakan, tidak akan sempurna ibadah seorang mulim jika hanya mengikuti satu madzhab saja. Sebab, dengan demikian, ia berarti hanya mengikuti hadits shaheh menurut imam madzhabnya sementara meninggalkan banyak nash lain yang shaheh menurut Imam lainnya. Meski demikian, memegangi pendapat yang berbeda pada saat yang bersamaan juga merupakan sikap yang sangat tidak bertanggung jawab.

Dalam kondisi seperti itu, penguasaan *ushul al–fiqh* dan *qawaid al–fiqh* menjadi sangat penting, disamping sejarah pembinaan hukum Islam (*tarikh tasyri' al–Islami*). Sebab, dengan ilmu–ilmu tersebut, para santri akan mendapat gambaran yang utuh tentang proses metodologi yang dilalui seorang mujtahid dan kontek historis yang melatarbelakanginya. Sedemikian, sehingga penerimaan dan penolakan terhadap suatu pendapat tidak didasarkan atas perasaan suka atau tidak suka melainkan atas kerangka metodologis yang dapat dipertanggungjawabkan. Lebih dari itu, dalam menghadapi masalah–masalah yang belum ter–*cover* dalam kitab kuning dapat diupayakan jawabannya dengan memanfaatkan kerangka metodologis yang telah diletakkan secara mapan oleh ulama zaman dulu.

Begitu pula dalam studi tafsir dan hadis. Pengetahuan tentang *ulum al–hadis* menjadi sangat penting dalam pengembangan studi hadits, terutama dalam masa–masa seperti sekarang dimana banyak kecenderungan untuk mempersoalkan eksistensi hadits, baik dalam bentuk *tasykik* (skeptis) terhadap kebenaran suatu hadits atau dalam bentuk pengingkaran kehujahannya (*ingkar al–sunnah*). Pembekalan santri tentang kemampuan untuk menjawab tantangan–tantangan semacam itu dan mendudukkannya secara benar tidak mungkin bisa dilakukan secara baik tanpa pengetahuan yang memadai tentang *ulum al–hadits*.

B. Tidak Dari Sumber Primer

Keterjebakan dan kemandegan pesantren juga disebabkan pengambilan rujukannya yang tidak dari sumber primer. Dalam bidang fiqih misalnya. Jika benar bahwa pesantren mengikuti madzhab Syafii, mereka seharusnya lebih dahulu mengkaji kitab–kitab Imam Syafii seperti *al–Umm*, sebelum kitab

yang lain. Akan tetapi, yang dikaji hanya seputar kitab *Fath al–Qarib*, *Fath al–Mu'in*, *Fath al–Wahhab* atau bahkan kitab–kitab fiqh kecil lainya. Padahal, kitab–kitab tersebut adalah kitab mutaakhir yang kadang ––bahkan sering–– berbeda dengan induk madzhabnya. Akibatnya, masyarakat pesantren lebih akrab dan lebih kenal kitab–kitab tersebut daripada karya–karya al–Syafi'I, sehingga mereka lebih tahu ijtihad Ibn Sujak, Nawawi atau yang lain dari ulama mutaakhirin daripada ijtihad Imam Syafii sendiri. Akhirnya dikatakan bahwa orang pesantren sebenarnya tidak bermadzhab Syafii tetapi bermadzhab pada orang yang mengikuti madzhab Syafii.

Pengambilan rujukan yang tidak pada sumber primer itu akhirnya melahirkan tatatan masyarakat "sempit" dan "mbulet". Ini bisa dilihat dalam kasus tahlilan yang pernah ramai beberapa tahun lalu, misalnya. Kalangan pesantren sangat menggalakkan tahlil dan menganggap sebagai "identias" santri, padahal Imam Syafii sendiri menyatakan bahwa pahala bacaan al–Qur'an dan tahlil tidak bisa sampai kepada mayat (tidak berguna). Yang menyatakan bahwa pahala bacaan al–Qur'an dan tahlil berguna dan bisa sampai kepada mayat adalah para imam madzhab lain yang selama ini dipegangi oleh kalangan non–pesantren yang justru enggan dan bahkan mengecam tahlil. Terbalik–balik. Kalangan non–pesantren sebenarnya yang harus membela tahlil dan bukan orang–orang pesantren.

Pengambilan rujukan secara tidak langsung seperti itu juga terjadi dalam bidang hadits dan tafsir. Selama ini, kitab hadits yang dianggap paling shaheh adalah kitab al–Bukhari dan Muslim. Akan tetapi, kedua kitab tersebut ternyata kurang mendapat tempat di pesantren. Jika ada hanya sebatas pada kajian kilatan pada bulan Ramadlan, bukan kajian secara mendalam dan teliti. Yang digalakkan dan laris justru kitab hadits kecil–kecil seperti *Durah al–Nasihin*, *Usfuriyah*, *Daqaiq al–Akbar* atau lainnya yang menurut santri Syekh Maliki perlu dikaji ulang karena banyak mengandung hadits dlaif.

Itulah kondisi di pesantren. Sistem dan struktur keilmuan pesantren kiranya perlu dikaji ulang, bahkan dirombak, agar dapat tampil sebagai *agent of change* dan bukan sekedar lembaga pelatihan. Perombakan ini bukan untuk merusak kemapanan tetapi justru demi "*memelihara tradisi lama yang baik dan mengambil tradisi baru yang lebih baik*" [.]

Bagian 3
Psikologi dan Kepemimpinan

Konsep Kebahagiaan Al–Ghazali Dalam Kitab Kimia Al–Sa'dah*

A. Pendahuluan.

Ada tiga alasan kenapa tema kebahagiaan, khususnya konsep kebahagiaan al–Ghazali dalam buku Kimia Kebahagiaan penting untuk diteliti. *Pertama*, kebahagiaan adalah idaman setiap orang. Penelitian Kumar, West dan Byström menyatakan bahwa hidup bahagia adalah keinginan setiap individu.[2] *Kedua*, kebahagiaan dapat memberi kekebalan kepada seseorang sehingga menjadi kuat menghadapi tekanan yang berat. Johnson dan Stapel menyatakan bahwa kebahagiaan dapat menguatkan ketahanan tubuh dan psikologis individu.[3] *Ketiga*, Kimia Kebahagiaan adalah buku yang ditulis al–Ghazali (1058–1111) khusus untuk menjelaskan masalah kebahagiaan dalam perspektif tertentu. Elton L Daniel menyatakan bahwa buku Kimia Kebahagiaan karya al–Ghazali tidak hanya menguraikan *worldview* yang komprehensif dalam perspektif Islam

* Diterjemahkan dari artikel Achmad Khudori Soleh "AL-GHAZALI'S CONCEPT OF HAPPINESS IN THE ALCHMEY OF HAPPINESS", Journal of Islamic Thought and Civilization (JITC), vol. 12. No. 2 (2022): 197-211. https://doi.org/10.32350/jitc.122.14 dan https://journals.umt.edu.pk/index.php/JITC/article/view/2925

2 Prashant Kumar, "Happiness," *International Journal of Psychosocial Rehabilitation*, no. 14757192 (February 12, 2020): 1513–18, https://doi.org/10.37200/IJPR/V24I2/PR200454.; Keaton West, "The How of Happiness," *Journal of College Orientation, Transition, and Retention* 22, no. 1 (January 1, 2019), https://doi.org/10.24926/jcotr.v22i1.2883.; Hans Byström, "Happiness and Gold Prices," *Finance Research Letters* 35 (July 2020): 101599, https://doi.org/10.1016/j.frl.2020.101599.

3 Camille S. Johnson and Diederik A. Stapel, "Happiness as Alchemy: Positive Mood Leads to Self–Serving Responses to Social Comparisons," *Motivation and Emotion* 35, no. 2 (June 2011): 165–80, https://doi.org/10.1007/s11031–011–9216–y.

tetapi secara khusus menunjukkan bahwa perilaku manusia harus dipandu oleh keyakinan agama agar meraih keselamatan dan kebahagiaan.[4]

Ada beberapa penelitian yang telah mengkaji konsep kebahagiaan al–Ghazali. Antara lain, (1) penelitian Yahya yang mengkaji elemen–elemen kebahagiaan dalam perspektif al–Ghazali.[5] (2) Penelitian Mirsepassi dan Lim yang menulis hubungan konsep kebahagiaan al–Ghazali dengan secularism dan nasionalism.[6] (3) Penelitian Baig, Shah dan Yahya yang membandingkan konsep kebahagiaan al–Ghazali (1058–1111) dengan konsep kebahagiaan dari Jalaludin al–Rumi (1207–1273), Thomas Aquinas (1225–1274) dan Maslow (1908–1970).[7] (4) Penelitian Khismatulin tentang pengaruh konsep kebahagiaan al–Ghazali dalam ajaran tarekat Naqsabadi.[8]

Uraian tersebut menunjukkan bahwa belum ada penelitian yang secara khusus mengkaji konsep kebahagiaan al–Ghazali dalam buku Kimia Kebahagiaan. Penelitian ini bertujuan untuk mengisi kekurangan tersebut. Yaitu, menganalisis konsep kebahagiaan al–Ghazali dalam buku Kimia Kebahagiaan. Secara khusus, penelitian ini mendiskusikan tiga hal. (1) sumber–sumber rujukan yang digunakan al–Ghazali dalam merumuskan konsepnya tentang kebahagiaan. (2) Prinsip dan aspek–aspek kebahagiaan dalam perspektif al–Ghazali. (3) konsep al–Ghazali tentang metode meraih kebahagiaan.

Kitab Kimia Kebahagiaan karya al–Ghazali sering menjadi rujukan dalam ilmu psikologi dan tasawuf. Kajian secara detail atas kitab ini dapat memberi

4 Elton L. Daniel, "Preface," in *The Alchemy of Happiness*, ed. Elton L. Daniel (London and New York: Routledge, 2015), xi–xli.

5 Norhashimah Yahya et al., "Element of Happiness by Al Ghazali and Relation in Islamic Psychospiritual," *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 10, no. 11 (November 29, 2020), https://doi.org/10.6007/IJARBSS/v10–i11/8202.;

6 Ali Mirsepassi and Tadd Graham Fernée, "Deen (Faith) and Donya (the Secular): Al–Ghazālī's the 'Alchemy of Happiness,'" *English Studies at NBU* 5, no. 1 (June 2019): 9–39, https://doi.org/10.33919/esnbu.19.1.1.; John Lim, "The Ghazālian Alchemy of an Islamic Nation," *Journal of Islamic Governance* 1, no. 1 (2015): 10–22, https://doi.org/10.53105/jig.1–2.

7 Huma Baig, "A Comparison between the Ideas of Love Found in Al–Ghāzālī's The Alchemy of Happiness and the First Volume of Rumi's Masavi–Yi Ma'navi," in *Love and Poetry in the Middle East* (I.B. Tauris, 2022), https://doi.org/10.5040/9780755640973.0012.; Rania Shah, "Saint Thomas Aquinas and Imam Al–Ghazali on the Attainment of Happiness," *The International Journal of Religion and Spirituality in Society* 6, no. 2 (2015): 15–29, https://doi.org/10.18848/2154–8633/CGP/v06i02/51138.; Norhashimah Yahya et al., "The Concept of Human Will According to Al–Ghazali and Abraham Maslow: A Comparative Study," *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 8, no. 10 (October 2018), https://doi.org/10.6007/IJARBSS/v8–i10/4715.

8 Alexei A. Khismatulin, "'The Alchemy of Happiness': Al–Ghazāī's Kīmiyā and the Origins of the Khwājagān–Naqshbandiyya Principles," in *Ideas, Images, and Methods of Portrayal* (BRILL, 2005), 227–71, https://doi.org/10.1163/9789047407263_015.

sumbangan sebagai berikut. (1) memberi sumbangan teoritis yang berharga pada keilmuan psikologi, khususnya psikologi Islam. (2) bisa menunjukkan bahwa masalah psikologi khususnya soal kebahagiaan sudah dikaji oleh para sarjana muslim klasik, dalam hal ini adalah al–Ghazali. (3) dapat menjadi kajian psikologi alternative dari kajian psikologi Barat yang berkembang saat ini.

B. Tinjauan Literatur.

1. Definisi, Faktor, dan Pengaruh.

Kebahagiaan biasa diartikan sebagai ketenteraman hidup atau kondisi psikologis yang menyenangkan bebas dari perasaan yang menyakitkan. Elizabeth B Hurlock (1898–1988) mendefinisikan kebahagiaan sebagai akumulasi dari sikap acceptance (menerima), affection (kasih sayang) dan achievement (prestasi).[9] Sejalan dengan itu, Martin Seligman (b. 1942) mengartikan kebahagiaan sebagai kondisi psikologis positif seseorang terhadap kehidupan. Ada enam elemen kebahagiaan dalam pandangan Seligman, yaitu wisdom (kebijaksanaan), courage (keberanian), humanity (kemanusian), justice (keadilan), temperance (kesederhanaan), dan transcendence.[10]

Kebahagiaan dapat muncul oleh banyak faktor, dari luar diri maupun dari dalam diri individu. Penelitian Jeong dan Chen menunjukan bahwa keluarga, tempat tinggal, lingkungan, dan relasi yang hangat dengan teman adalah beberapa faktor eksternal yang dapat memberikan kebahagiaan.[11] Sementara itu, tingkat pendidikan, motivasi diri, kesehatan, optimism, dan kematangan usia adalah faktor–faktor internal yang memunculkan kebahagiaan. Penelitian Midgley dan Nakanishi menunjukkan adanya dukungan kebahagiaan dari faktor–faktor internal ini.[12] Meski demikian,

9 Elizabeth B. Hurlock, *Characteristic of Senescene Developmental Psychology a Life–Span Approach.* (McGraw–Hill, 1984).

10 Martin Seligman, *Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment* (Free Press, 2004).

11 Hae Kyung Jo, Hyun Kyoung Kim, and Ji Na Jeong, "Faktors Affecting Happiness Among Rural Residents: A Cross Sectional Survey," *Community Mental Health Journal* 56, no. 5 (July 2020): 915–24, https://doi.org/10.1007/s10597–020–00555–1.; Shuyan Chen et al., "Assessing the Relative Importance of Faktors Influencing Travel Happiness," *Travel Behaviour and Society* 16 (July 2019): 185–91, https://doi.org/10.1016/j.tbs.2019.01.002.

12 André P. Calitz, Margaret D.M. Cullen, and Cordene Midgley, "Exploring the Faktors That Affect the Happiness of South African Veterinarians," *Journal of Veterinary Medical Education*, 2022, https://doi.org/10.3138/jvme–2020–0033.; Maki Tei-tominaga and Miharu Nakanishi, "Faktors of Feelings of Happiness at Work among Staff in Geriatric Care Facilities," *Geriatrics & Gerontology International* 21, no. 9 (September 2021): 818–24, https://doi.org/10.1111/ggi.14247.professionalism in dementia care (i.e. intrinsic motivation

penelitian Steiner memastikan bahwa faktor internal yang muncul dari dalam diri lebih kuat memberikan kebahagiaan daripada faktor eksternal.[13] Penelitian Fan Yang dan Robson menguatkan pendapat ini dengan menyatakan bahwa kebahagiaan adalah berkaitan dengan hati.[14]

Kebahagiaan memberi pengaruh besar pada individu. (1) Kebahagiaan memberi imun kepada tubuh dan psikhis seseorang sehingga menjadi kebal dan kuat menghadapi tekanan yang berat seperti pandemic Covid–19 saat ini. Penelitian Johnson dan Stapel menunjukkan bahwa kebahagiaan menjadi aspek penting yang menguatkan resilience individu.[15] (2) Kebahagiaan berpengaruh pada kesehatan seseorang, sehingga orang yang bahagia cenderung lebih sehat dibanding orang lain. Penelitian Steptoe mendukung kesimpulan ini, bahwa kebahagiaan berpengaruh signifikan terhadap kesehatan individu.[16] (3) Kebahagiaan dapat meningkatkan produktivas kerja. Penelitian Vallina menunjukkan bahwa orang yang merasa bahagia lebih productive dibanding mereka yang merasa kurang Bahagia.[17] Uraian ini menunjukkan bahwa kebahagiaan adalah suasana batin yang penting dan memberi pengaruh signifikan terhadap aktivitas individu.

2. Perspektif Muslim.

Beberapa ilmuan muslim klasik telah merumuskan makna kebahagiaan. Al–Kindi (801–873) menyatakan bahwa jiwa manusia pada dasarnya adalah murni karena berasal dari Allah. Ketika jiwa ini masuk ke dalam diri, dia bisa berubah menjadi kotor atau tetap bening karena pengaruh perilaku yang bersangkutan. Ada tiga potensi dalam jiwa yang berpengaruh

---

13 Katherine G. Denny and Hans Steiner, "External and Internal Faktors Influencing Happiness in Elite Collegiate Athletes," *Child Psychiatry and Human Development* 40, no. 1 (March 2009): 55–72, https://doi.org/10.1007/s10578–008–0111–z.

14 Fan Yang, Joshua Knobe, and Yarrow Dunham, "Happiness Is from the Soul: The Nature and Origins of Our Happiness Concept.," *Journal of Experimental Psychology: General* 150, no. 2 (February 2021): 276–88, https://doi.org/10.1037/xge0000790.; David Robson, "The Pursuit of Happiness," *New Scientist* 253, no. 3370 (January 2022): 38–47, https://doi.org/10.1016/S0262–4079(22)00106–3.

15 Johnson and Stapel, "Happiness as Alchemy: Positive Mood Leads to Self–Serving Responses to Social Comparisons."

16 Andrew Steptoe, "Happiness and Health," *Annual Review of Public Health* 40, no. 1 (April 2019): 339–59, https://doi.org/10.1146/annurev–publhealth–040218–044150.exploring the possibility that impaired happiness is not only a consequence of ill–health but also a potential contributor to disease risk. Happiness encompasses several constructs, including affective well–being (feelings of joy and pleasure

17 Andrés Salas–Vallina and Joaquín Alegre, "Happiness at Work: Developing a Shorter Measure," *Journal of Management & Organization* 27, no. 3 (May 2021): 460–80, https://doi.org/10.1017/jmo.2018.24.;

pada perilaku individu, yaitu lusts (shahwatiyah), outrage (ghaḍabiyah) dan rasional (‘aqliyah). Potensi syahwat mengarah pada pemenuhan seksual, potensi marah mengarah pada perilaku maksiat, sedang potensi rasional mengarah pada keilmuan. Al–Kindi menegaskan bahwa jati diri manusia adalah nalarnya, bukan sifat amarah apalagi syahwat seksualitas. Untuk meraih kebahagiaan, manusia harus menggunakan nalarnya untuk menjaga jiwanya tetap bersih sehingga mampu bersama Allah. Kata kunci kebahagiaan dalam konsep al–Kindi adalah berperilaku sesuai akal sehat, menjaga kebersihan hati dan bersama Allah.[18]

Ibn Miskawaih (932–1030) mengkaji kebahagiaan (*al–sa’ādah*) bersama konsep kebaikan (*al–khair*) dan keutamaan (*al–fāḍilah*). Kebaikan adalah aktivitas yang dilakukan sesuai aturan, sedang keutamaan adalah sikap moderat antara dua perilaku yang buruk. Misalnya, dermawan adalah sikap moderat tengah antara pelit dan boros. Kebahagiaan adalah manifestasi dari perilaku baik (al–khair) berdasarkan kecerdasan akal. Selain itu, kebahagiaan juga manifestasi kejernihan hati sehingga bersifat langgeng.[19] Oliver Leaman menegaskan bahwa kebahagiaan dalam konsep Ibn Miskawaih adalah manifestasi kebaikan, kecerdasan, kejernihan hati dan bersifat langgeng.[20] Karena itu, sebagaimana penelitian Ayob dan Zaini, Ibn Miskawaih menolak kebahagiaan pada binatang karena binatang makhluk yang tidak berakal. Ibn Miskawaih juga menolak pencapaian kebahagiaan bukan oleh perilaku baik dan kejernihan hati.[21]

Ibn Sina (980–1037) mengkaitkan konsep kebahagiaan dengan tiga tingkat kenikmatan, yaitu kenikmatan nafsu (*al–lazzah al–hissiyyah*) seperti seks dan makan, kenikmatan intelektual (*al–lazzah al–‘aqliyah*) dan kenikmatan spiritual (*al–lazzah al–bāţinah*). Ibn Sina menegaskan bahwa kenikmatan masing–masing tingkatan dapat memunculkan kebahagiaan. Meski demikian, kualitas kebahagiaan berbeda sesuai dengan

18 Ibn Ishaq al Kindi, “Al–Qaul Fi Al–Nafs Al–Mukhtasar Min Kitab Aristu Wa Aflatun,” in *Rasail Al–Kindi Al–Falsafiyah*, ed. Muhammad Abdul Hadi Abu Ridah (Mesir: Dar al–Fikr al–Arabi, 1950), 270–81.

19 Abu Ali Ibn Miskawaih, *Tahdhīb Al–Akhlāq* (Beirut: Dar al–Maktabah al–Hayat, 1977).

20 Oliver Leaman, “Ibn Miskawayh, the Soul, and the Pursuit of Happiness: The Truly Happy Sage,” *Journal of Islamic Studies* 32, no. 1 (January 2021): 124–25, https://doi.org/10.1093/jis/etaa041.

21 Mohd Annas Shafiq Ayob, Noor Syahida Md Soh, and Mohd Norazri Mohamad Zaini, “Perspektif Ibn Miskawayh Dan Al–Ghazali Mengenai Kebahagiaan (Perspective of Ibn Miskawayh and Al–Ghazali on Happiness),” *UMRAN –International Journal of Islamic and Civilizational Studies* 8, no. 1 (2021): 39–53, https://doi.org/https://doi.org/10.11113/umran2021.8n1.460.

tingkat kenikmatan yang dirasakan.[22] Maksudnya, tiga potensi individu ini dapat merasakan kebahagiaan tetapi kualitasnya berbeda. Penelitian Idris Zakaria menegaskan uraian ini, yaitu bahwa konsep kebahagiaan Ibn Sina bersifat hierarkhis dan berpuncak pada cinta kepada Allah sebagai objek cinta tertinggi.[23] Konsep kebahagiaan Ibn Sina ini berbeda dengan konsep al–Farabi. Penelitian Khademi menyatakan bahwa perbedaan konsep kebahagiaan Ibn Sina dan al–Farabi terletak pada potensi–potensi yang merasakan kebahagiaan. Kebahagiaan dalam Ibn Sina bisa dirasakan oleh semua potensi individu, sedang kebahagiaan dalam al–Farabi hanya terjadi pada potensi intelek.[24]

C. Metode.

Objek penelitian ini adalah konsep kebahagiaan al–Ghazali dalam Chemistry of Happiness (*Kimya al–Sa'adah*). Data utama penelitian ini adalah buku Chemistry of Happiness (*Kimya al–Sa'adah*) karya al–Ghazali. Data pendukung adalah konsep kebahagiaan al–Ghazali yang ditulis dalam kitab–kitab lain, khususnya buku Menghidupkan Ilmu Agama (*Ihya Ulum al–Din*). Peneliti juga menggunakan sumber rujukan lain yang berhubungan dengan pokok bahasan.

Data dari sumber primer dan sekunder kemudian dianalisis dengan metode contens analysis.[25] Analisis ini digunakan untuk menjelaskan konsep kebahagiaan al–Ghazali sebagaimana yang ditulis dalam Alchemy of Happiness. Peneliti juga melakukan cross–check data primer dengan data sekunder yang lain. Cross–check dilakukan untuk mengantisipasi kemungkinan salah pemahaman terhadap sumber primer.[26]

Hasil penelitian yang telah dijelaskan kemudian didiskusikan dengan menggunakan metode interpretative analysis.[27] Pada bagian ini peneliti

22 Ali Ibn Sina, *Al–Isharat Wa Al–Tanbihat.*, ed. Sulaiman Dunya (Cairo: Dar al–Ma'arif, 1963). 33.

23 Idris Zakaria, "Divinity, Prophethood and Happiness According to Ibn Sina," *Islamiyyat The International Journal of Islamic Studies* 32 (2010): 135–56, https://ejournal.ukm.my/islamiyyat/article/view/1868.

24 Einollah Khademi, "A Study of the Views of Farabi and Ibn Sina on the Definition of Happiness and Its Relation to the Faculties of the Soul," *Religious Inquiries* 4, no. 7 (2015): 65–75, https://ri.urd.ac.ir/article_33869.html.

25 Satu Elo et al., "Qualitative Content Analysis," *SAGE Open* 4, no. 1 (January 2014): 215824401452263, https://doi.org/10.1177/2158244014522633.

26 Robert G. Turner, "Double Checking the Cross–Check Principle," *Journal of the American Academy of Audiology* 14, no. 05 (May 2003): 269–77, https://doi.org/10.1055/s–0040–1715737.

27 Audrey Alejandro, "Reflexive Discourse Analysis: A Methodology for the Practice of

mengkritisi lebih lanjut konsep kebahagiaan al–Ghazali dengan melacak latar belakangnya, memprediksi konsekuensi logisnya atau membandingkan dengan teori lainnya dengan metode comparative analysis.[28] Berdasarkan hal tersebut kemudian diambil kesimpulan pentingnya.

D. Hasil.

1. Sumber Rujukan.

Al–Ghazali mendasarkan pemikirannya tentang kebahagiaan pada beberapa sumber rujukan. *Pertama*, merujuk pada ayat al–Qur'an. Ada beberapa ayat al–Qur'an yang dirujuk al–Ghazali dalam penjelasaannya tentang kebahagiaan. Salah satunya adalah (1) Surah Fusilat, 53, "Kami tunjukkan ayat–ayat Kami di dunia dan di dalam diri mereka agar kebenaran tampak pada mereka". Al–Tabari (839–923) menyatakan bahwa ayat ini adalah tanggapan Allah kepada orang–orang kafir yang menolak kebenaran Allah. Sesungguhnya, kebenaran Allah dapat dijumpai dimanapun, di langit dan di bumi, bahkan di dalam diri manusia sendiri.[29] Al–Ghazali menggunakan ayat ini sebagai dasar pemahaman bahwa dalam diri individu ada potensi–potensi yang menunjukkan kebesaran Allah. Penelitian tentang potensi–potensi ini menjadi penting dan dapat mengenalkan manusia kepada Allah.[30]

Kedua, merujuk pada hadits Nabi Muhammad. Al–Ghazali mengutip pernyataan yang disebutnya sebagai hadits Nabi, "Siapa yang mengenal dirinya akan mengenal Tuhannya" (Yahya ibn Muad). Al–Nawawi (1233–1277) menyatakan bahwa hadits ini tidak mencapai derajat shahih, tetapi hadits dengan kualifikasi ini dapat digunakan. Al–Nawawi menyatakan hadits dlaif dapat digunakan sebagai dasar untuk motivasi melakukan amal baik.[31] Al–Ghazali menggunakan hadits ini untuk memastikan bahwa dalam diri individu ada sifat dan potensi yang penting untuk diketahui.

Reflexivity," *European Journal of International Relations* 27, no. 1 (March 2021): 150–74, https://doi.org/10.1177/1354066120969789.

28 Dean C. Adams and Michael L. Collyer, "Phylogenetic Comparative Methods and the Evolution of Multivariate Phenotypes," *Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics* 50, no. 1 (November 2019): 405–25, https://doi.org/10.1146/annurev–ecolsys–110218–024555.; Jan Pringle et al., "Interpretative Phenomenological Analysis: A Discussion and Critique," *Nurse Researcher* 18, no. 3 (April 2011): 20–24, https://doi.org/10.7748/nr2011.04.18.3.20.c8459.

29 Ibn Jarir al–Tabari, *Al–Bayân 'an Ta'wîl Al–Qur'an* (Cairo: Mustafa Bab al–Halabi, 1954).

30 Abu Hamid al–Ghazali, "Kimyā Al–Sa'ādah," in *Majmû'ah Al–Rasā'il* (Beirut: Dar al–Fikr, 1996), 418–28.

31 Muhyi al–Din Abu Zakaria al Nawawi, *Kitāb Fatāwā Al–Nawāwĩ*, ed. Muhammad al–Hajjar (Beirut: Dar al–Bashair, 1996). 248.

Pengetahuan tentang sifat dan potensi diri ini menjadi dasar untuk mengenal Allah dan meraih kebahagiaan.[32]

Ketiga, merujuk pada ajaran tasawuf tentang potensi diri. Tasawuf mengajarkan bahwa setiap individu mempunyai empat potensi psikologis, yaitu ruh, hati, akal dan nafsu. Masing–masing potensi mempunyai karakter dan kecenderungan sendiri. Nafsu senantiasa mengajak kepada kejahatan, akal mengajak kepada keilmuan, dan hati mengajak kepada kemuliaan. Ketiga potensi ini dirangkum di dalam ruh. Ruh adalah tempat yang mewadahi ketiga potensi ini, bahkan yang mempertanggung jawabkan perbuatan di akheat kelak.[33] Peneliti menganalogikan relasi keempat potensi ini dalam bentuk kerja pengadilan. Nafsu ibarat penuntut umum, akal sebagai pengacara, hati adalah hakim yang memberikan keputusan. Jika hakim bersih dan memperoleh pertimbangan logis dari akal, keputusannya akan benaf. Sebaliknya, jika jiwa hakim kotor dan dikuasai jaksa, keputusannya bisa salah. Meski demikian, apapun keputusan hakim adalah keputusan pengadilan, dan badan pengadilan tersebut adalah ruh.

Keempat, merujuk pada ajaran filsafat Islam tentang realitas. Ibn Sina (980–1037), salah satu filosof muslim menyatakan eksistensi realitas dapat diklasifikasi dalam dua bentuk, yaitu niscaya dan mungkin. Allah adalah wujud nicaya, sedang selain Allah adalah realitas mungkin.[34] Suhrawardi (1154–1191), pencetus filsafat illuminatif (*ishrāqiyah*) kemudian menyatakan bahwa realitas mungkin harus mendekat kepada Allah sebagai realitas niscaya agar menjadi berharga dan bermakna.[35] Sesuai dengan ajaran tersebut, al–Ghazali menyatakan manusia harus mengarahkan dirinya kepada Allah agar meraih kebahagiaan, karena Allah adalah realitas mutlak dan sumber kebahagiaan yang sesungguhnya.[36]

Kelima, merujuk pada konsep kepemimpinan al–Farabi (870–950). Dalam buku Negara Utama al–Al–Farabi menjelaskan beberapa model kepemimpinan saat itu, yaitu demokrasi, tirani, plutokrasi dan timokrasi. Al–Farabi mengkritik keempat model kepemimpinan tersebut dan menyatakan bahwa system–sistem ini tidak mampu mengantarkan

32 Ghazali, "Kimyā Al–Sa'ādah."

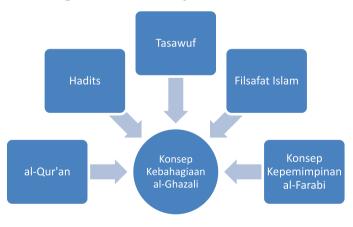
33 Abu Hamid al–Ghazali, *Ihyā Ulûm Al–Dĩn* (Beirut: Dar al–Fikr, 1995). III, 4.

34 Ali Ibn Sina, *Remarks and Admonitions*, ed. Shams C Inati (Colombia: Colombia University Press, 2014), https://libsolutions.net/book/2361461/f00fbb?signAll=1&ts=1329.

35 Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination a Study of Suhrawardī's Ḥikmat Al–Ishrāq* (Atlanta: Scholars Press, 1990), https://openlibrary.org/works/OL4446549W/Knowledge_and_illumination.

36 Ghazali, "Kimyā Al–Sa'ādah."

masyarakat kepada kebahagiaan. Al–Farabi kemudian mengajukan model kepemimpinan baru yang disebut sebagai pemimpin utama. Konsep pemimpin utama al–Farabi adalah seorang pemimpin yang mempunyai kualifikasi tertentu, baik secara fitrah maupun pengayaan, sehingga mampu mengantarkan rakyatnya kepada kebahagiaan dan kesejahteraan.[37] Al–Ghazali menggunakan konsep al–Farabi ini untuk menjelaskan kualifikasi pemimpin dan tugasnya mengarahkan rakyat kepada Allah dan kebahagiaan. Dalam konteks al–Ghazali, pemimpin yang dimaksud adalah hati yang ditempatkan sebagai pemimpin dalam pengendalian diri untuk mencapai kebahagiaan.[38]

Uraian di atas menunjukkan bahwa sumber rujukan al–Ghazali lengkap, tidak hanya ayat al–Qur'an dan hadits Nabi tetapi juga sumber lain. Al–Ghazali juga merujuk ajaran mistik Islam, filsafat Islam dan ilmu manajemen untuk mendukung konsepnya tentang kebahagiaan. Kelengkapan rujukan ini tampaknya membuat konsepnya menjadi kuat dan digunakan oleh generasi sesudahnya. Saat ini, kitab Kimia Kebahagiaan masih dibaca oleh banyak akademisi di Indonesia, pesantren dan menjadi rujukan dalam psikologi Islam.

Bagan 1: Sumber Rujukan al–Ghazali.

37 Abu Nasr al–Farabi, *Mabâdi' Arâ' Ahl Al–Madîna Al–Fâdlila*, ed. Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985). ; Abu Nasr al–Farabi, "Tahsîl Al–Sa'âdah" (The Attainment of Happiness)," in *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, ed. Muhsin Mahdi (USA: The Free Press of Glence, 1962), 13–52.; Achmad Khudori Soleh, "Pemimpin Utama Menurut Al–Farabi," in *Bunga Rampai Manajemen Strategik Sebuah Kajian Dalam Pendidikan Islam*, ed. Slamet (Malang: Literasi Nusantara, 2021), 140–49.

38 Ghazali, "Kimyā Al–Sa'ādah."

2. Prinsip dan Aspek Kebahagiaan.

Konsep kebahagiaan al–Ghazali terdri dari dua prinsip. *Pertama*, kebahagiaan tidak datang sendiri tetapi harus diusahakan. Al–Ghazali menegaskan bahwa seseorang harus melakukan aktivitas tertentu untuk meraih kebahagiaan, yaitu *mujāhadah* dan mencari guru spiritual (*murshid*). Al–Qushairi (986–1072) mengartikan *mujāhadah* sebagai usaha secara serius, fisik maupun spiritual, untuk menundukkan kehendak appetence (*nafs*) sehingga nafs mau diajak kepada kebaikan dan mendekatkan diri kepada Allah.[39] *Murshid* adalah guru pembimbing yang menunjukkan seorang sufi dalam perjalanan spiritual menuju Allah. Al–Ghazali menegaskan bahwa tanpa mujahadah dan guru murshid, seorang individu tidak akan sampai kepada Allah dan meraih kebahagiaan.[40]

Kedua, kebahagiaan adalah berjenjang. Al–Ghazali menyatakan bahwa kebahagiaan terkait dengan kepuasan dan kenikmatan. Kenikmatan berkaitan dengan fitrah masing–masing potensi. Kenikmatan mata melihat objek yang menarik, kenikmatan telinga mendengar suara yang merdu, kenikmatan nafsu memenuhi hasrat seksual dan makanan, kenikmatan akal adalah berfikir, dan kenikmatan hati adalah menyaksikan kebesaran Allah. Al–Ghazali menjelaskan bahwa kenikmatan fisik dan material akan habis dengan kematian. Karena itu, kenikmatan dan kebahagiaan fisik material berada pada posisi yang rendah. Kenikmatan berpikir juga habis bersama kematian tetapi masih bisa memberi manfaat setelah kematian. Kualitas kebahagiaan berpikir lebih tinggi dibanding kebahagiaan material. Kebahagiaan tertinggi adalah menyaksikan kebesaran Allah dengan menggunakan hati, karena kebahagiaan ini tetap berlangsung meski setelah kematian.[41]

Adapun aspek–aspek kebahagiaan al–Ghazali setidaknya ada empat. *Pertama* adalah aspek nafsu. Al–Ghazali menegaskan bahwa kebahagiaan tidak terjadi tanpa melibatkan nafsu. Karena itu, nafsu tidak boleh dimatikan atau dihilangkan dari dalam diri. Meski demikian, keterlibatan nafsu harus dalam takaran yang proporsional, tidak boleh berlebihan, karena aspek nafsu senantiasa mengajak kepada kemaksiatan. Jika nafsu mendominasi jiwa justru merusak kebahagiaan.[42] *Kedua* adalah akal. Al–Ghazali menjelaskan bahwa akal adalah anugerah besar yang diberikan

---

39 Abd Karim Qushairi, *Al–Risālah Al–Qushairiyah Fi Ilm Al–Tasawwuf*, ed. Ma'ruf Zariq (Beirut: Dar al–Khair, 1995). 97.

40 Ghazali, "Kimyā Al–Sa'ādah."

41 Ghazali.

42 Ghazali.

Allah kepada manusia. Dengan akal manusia diberi kesempatan menjadi khalifah untuk memakmurkan bumi. Dengan akal manusia meraih pengetahuan, kebaikan dan kemuliaan. Selanjutnya, dengan pengetahuan dan kemuliannya manusia meraih kebahagiaan. Kebahagiaan di dunia dan akherat tidak akan tercapai kecuali dengan memaksimalkan peran akal.[43]

Ketiga adalah hati. Al–Ghazali menyatakan bahwa hati adalah bagian dari alam titah yang dimaksukkan Allah ke dalam diri manusia.[44] Hati adalah satu–satunya potensi jiwa yang dapat menyaksikan kebesaran Allah (*mushāhadah*) sebagai sumber kebahagiaan. Karena itu, kebahagiaan yang kekal di dunia dan akherat tidak dapat diraih tanpa kejernihan hati. Kebahagiaan yang berkaitan dengan hati adalah lebih kuat dan tidak hilang oleh kematian.[45] *Keempat* adalah mencintai Allah. Al–Ghazali menegaskan bahwa mencintai Allah adalah aspek utama dari kebahagiaan. Ini terkait dengan relasi manusia dengan Allah. Al–Ghazalli menyebut empat alasan kenapa mencintai Allah adalah aspek utama kebahagiaan. (1) semua individu menginginkan kesempurnaan dan tidak ada yang sempurna kecuali Allah. (2) setiap individu menginginkan menyukai dukungan dan tidak ada yang mampu memberi dukungan yang kuat kecuali Allah. (3) hasil renungan tentang kebijakan dan kebaikan. Apapun kebaikan dan kebijakan manusia adalah cerminan dari keagungan Allah. (4) adanya kemiripan antara manusia dengan Allah.[46]

Bagan 2: Aspek Kebahagiaan.

Hati

Akal

Nafsu

Mencintai Allah

43 Abu Hamid al–Ghazali, *Mizān Al–Amal* (Cairo: Dar al–Ma'arif, 1964).
44 Ghazali, "Kimyā Al–Sa'ādah."
45 Ghazali.
46 Abu Hamid al–Ghazali, *The Alchemy of Happiness*, ed. Elton L. Daniel (London and New York: Routledge, 2015). 79.

3. Metode Meraih Kebahagaiaan.

Ada tiga tahapan metode untuk meraih kebahagiaan dalam konsep al–Ghazali. Tahap *pertama* adalah mengenali sifat dan potensi diri. Al–Ghazali menjelaskan bahwa setiap individu mempunyai empat sifat, yaitu sifat binatang ternak, sifat binatang buas, sifat syetan dan sifat malaikat. Kebiasaan ternak adalah makan, minum dan sex. Perilaku kasar dan permusuhan adalah perilaku binatang buas. Perilaku syetan selalu mengobarkan kejahatan, tipu daya dan kebohongan. Malaikat selalu menyebar kebaikan, pengembangan keilmuan dan mengekspresikan sifat–sifat keagungan Tuhan. Al–Ghazali menyatakan bahwa sifat malaikat adalah jati diri manusia, bukan sifat binatang apalagi syetan. Sifat binatang dan syetan ada dalam individu bukan untuk diikuti tetapi sebagai sarana mengembangkan jati dirinya yang bersifat malaikat.[47]

Setiap individu juga mempunyai potensi–potensi psikologis yang digunakan untuk beraktivitas, yaitu hati (*qalb*), intellect (*aql*) dan appetence (*nafs*). Hati adalah potensi spiritual yang dapat berhubungan dengan Tuhan dan berfungsi untuk keilmuan intuitif. Rasio adalah potensi psikologis yang berfungsi untuk keilmuan rasional dan memberi pertimbangan logis kepada hati, sebelum hati mengambil keputusan. Nafsu adalah potensi psikologis yang berfungsi untuk memberi dorongan beraktivitas. Ketiga potensi ini berada dalam setiap diri manusia dan memberi pengaruh pada aktivitasnya.[48]

Al–Ghazali menegaskan bahwa untuk meraih kebahagiaan, seseorang harus mengenal sifat dan karakter dalam dirinya sendiri.[49] Rasulullah menyatakan, siapa yang mengenal dirinya akan mengenal Tuhannya (HR. Yahya ibn Muadz). Jika tidak mengenal sifat dan karakternya sendiri, bagaimana seseorang dapat menggapai kebahagiaan?

47 Ghazali, “Kimyā Al–Sa’ādah.”
48 Ghazali, *Ihyā Ulûm Al–Dĩn*. III, 3.
49 Ghazali, “Kimyā Al–Sa’ādah.”

Bagan 3. Karakter dan Potensi Diri.

- Diri
  - Karakter
    - Binatang
      - Sex
    - Setan
      - Membangkang
    - Malaikat
      - Kebaikan
  - Potensi
    - Nafsu
      - Syahwat
      - Emosi
    - Intelek
      - Imajinasi
      - Mengingat
      - Analisa
      - Menyimpan
    - Hati

Tahap *kedua* untuk meraih kebahagiaan adalah menempatkan hati sebagai pemimpin. Al–Ghazali menggambarkan diri seperti struktur pemerintahan yang terdiri dari pelayan paling bawah, pejabat kelas menengah sampai pemimpin puncak. Potensi nafsu yang terdiri atas syahwat dan marah (ugly) ditempatkan pada posisi paling bawah. Al–Ghazali mengibaratkan syahwat sebagai petugas pajak dan ugly sebagai polisi. Keduanya dibutuhkan untuk kelangsungan negara tetapi potensi ini cenderung korup dan berperilaku kasar. Karena itu, nafsu tidak boleh ditempatkan sebagai penguasa karena akan menghancurkan negara. Rasio ditempatkan pada posisi kedua, di atas nafsu. Al–Ghazali menggambarkan rasio sebagai menteri dalam system pemerintahan. Rasio bertugas untuk mengawasi perilaku nafsu sekaligus memberi pertimbangan logis kepada hati. Rasio bukan penguasa puncak, hatilah pemimpin tertinggi.[50]

Al–Ghazali menegaskan, siapa yang ingin bahagia harus menempatkan anggota badan sebagai pelayan, nafsu sebagai kendaraan, akal sebagai pengawas dan hati sebagai pemimpin. Hati sendiri harus melakukan pembersihan diri (*riyadah*) agar dapat menjalankan tugas dengan baik. (1) hati harus membersihkan diri dari pengaruh nafsu dan keinginan rendah duniawi. (2) hati harus berusaha bersama dan dekat dengan Tuhan. Proses pembersihan diri ini dalam tradisi sufism disebut stations (*maqamat*). Jika hati tidak melakuan *riyadah* sehingga terpengaruh nafsu, hati tidak akan bisa membawa kepada kebahagiaan.[51]

Tahap *ketiga* untuk meraih kebahagiaan adalah mengarahkan diri kepada Allah. Al–Ghazali menyatakan bahwa Allah adalah sumber dan hakekat realitas. Eksistensi semesta berasal dari Allah, dan keindahan realitas adalah pencaran keindahan Allah. Hati sebagai substansi jiwa

50 Ghazali.
51 Ghazali.

diciptakan agar dapat menyaksikan keindahan Allah. Karena itu, tidak ada cara lain untuk meraih kebahagiaan kecuali mengarahkan diri kepada Allah sebagai sumber kebahagiaan.[52] Tahap ini terkait dengan aspek keempat dari konsep kebahagiaan al–Ghazali, yaitu mencintai Allah.[53]

Bagan 4: Tahapan meraih kebahagiaan.

E. Pembahasan.

Bagian ini mendiskusikan hasil yang dijelaskan di atas. *Pertama* tentang sumber–sumber yang menjadi rujukan al–Ghazali. Hasil penelitian menunjukkan bahwa al–Ghazali menggunakan lima rujukan, yaitu al–Qur'an, al–Hadith, ajaran mistik Islam, pemikiran filsafat Islam dan konsep kepemimpinan dari al–Farabi (870–950). Rujukan al–Ghazali ini berbeda dengan para pemikiran sebelumnya, seperti al–Kindi (801–873), Ibn Miskawaih (932–1030) dan Ibn Sina (980–1037). Penelitian Soleh menyatakan bahwa pemikiran al–Kindi dan Ibn Sina lebih merujuk pada pemikiran filsafat Yunani khususnya Aristoteles (384–322), disamping pada al–Qur'an dan Hadith.[54] Sumber rujukan al–Ghazali dekat dengan Ibn Miskawaih, yaitu sama–sama menggunakan pemikiran tasawuf dan filsafat, selain al–Qur'an dan hadith. Pernyataan ini sesuai dengan hasil penelitian Ayob.[55] Meski demikian, al–Ghazali masih merujuk konsep kepemimpinan dari al–Farabi. Uraian ini menunjukkan bahwa sumber rujukan al–Ghazali lebih konprehensip dibanding pemikir sebelumnya.

Kedua tentang prinsip–prinsip kebahagiaan dari al–Ghazali. Konsep kebahagiaan al–Ghazali terdiri dari dua prinsip, yaitu bahwa kebahagiaan harus diusahakan dan bersifat hierakhis. Prinsip harus diusahakan ini sama dengan konsep stations (*maqāmat*) dalam tasawuf. Ada istilah stations (*maqāmat*) dan

52 Ghazali.

53 Ghazali, *The Alchemy of Happiness*.

54 Achmad Khudori Soleh, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer (Islamic Philosophy from Classical to Contemporary)* (Yogyakarta: Ar–Ruzz Media, 2016).

55 Ayob, Soh, and Zaini, "Perspektif Ibn Miskawayh Dan Al–Ghazali Mengenai Kebahagiaan (Perspective of Ibn Miskawayh and Al–Ghazali on Happiness)."

conditions (*ahwāl*) dalam ajaran tasawuf. M*aqāmat* adalah tahapan–tahapan yang harus dilalui oleh seorang sufi untuk mendekatkan diri kepada Allah, sedang ahwāl adalah kondisi spiritual yang dialami seorang sufi. Setidaknya ada tujuh tahapan yang harus dijalani seorang sufi, yaitu repentance (*taubat*), devout (*wara*), ascetic (*zuhud*), poverty (*faqr*), patient (*sabar*), depend (*tawakkal*), and satisfy (*ridla*).[56] *Maqāmat* ini harus diusahakan (*muktasab*) oleh seorang sufi sedang *ahwāl* adalah anugerah Allah (*mawāhib*). Prinsip ini memastikan bahwa individu harus berjuang keras jika ingin bahagia, tidak hanya menunggu datangnya kebahagiaan.

Sementara itu, prinsip bahwa kebahagiaan bersifat hierarkhis meniscayakan bahwa kebahagiaan tidak tunggal. Maksudnya, semua potensi diri bisa merasakan kebahagiaan tetapi kualitas kebahagiaan masing–masing berbeda. Kebahagiaan tertinggi adalah menyaksikan kebesaran Allah sebagai sumber kebahagiaan sejati. Pemikiran ini sama dengan konsep kebahagiaan Ibn Sina (980–1037) di atas, tetapi berbeda dengan al–Farabi (870–950). Ibn Sina menyatakan bahwa semua potensi diri dapat merasakan kebahagiaan tetapi kebahagaiaan tertinggi adalah mencintai Allah sebagai objek tertinggi cinta. Sebaliknya, al–Farabi menyatakan bahwa kebahagiaan adalah tunggal dan hanya dapat dirasakan oleh intelek.[57]

Ketiga, tentang aspek–aspek kebahagiaan. Konsep kebahagiaan al–Ghazali terdiri dari empat aspek, yaitu nafsu, akal, hati dan mencintai Allah. Aspek–aspek ini meniscayakan dua hal. (1) potensi nafsu yang cenderung jahat tidak boleh dihilangkan dari diri individu. Al–Ghazali menegaskan bahwa nafsu harus dijaga, dididik dan diberi peran secara proporsional didalam jiwa karena kebahagiaan tidak akan terwujud tanpa peran nafsu.[58] (2) bahwa potensi nafsu, akal dan hati saja tidak cukup untuk meraih kebahagiaan. Potensi–potensi ini harus diarahkan kepada Allah sebagai Sumber kebahagiaan. Daniel menyatakan bahwa potensi–potensi dalam diri manusia tidak boleh dibiarkan mencari kesenangan dan kebahagiaan sendiri tetapi harus dibimbing oleh ajaran agama agar mencapai keselamatan dan kebahagiaan yang sesungguhnya.[59]

Keempat tentang metode meraih kebahagiaan. Penelitian ini menunjukkan bahwa metode meraih kebahagiaan dalam konsep al–Ghazali terdiri dari tiga tahapan, yaitu mengenali diri, menempatkan hati sebagai pemimpin dan

56 Qushairi, *Al–Risālah Al–Qushairiyah Fi Ilm Al–Tasawwuf*.

57 Khademi, "A Study of the Views of Farabi and Ibn Sina on the Definition of Happiness and Its Relation to the Faculties of the Soul."

58 Ghazali, "Kimyā Al–Sa'ādah."

59 Daniel, "Preface."

mengarahkan perhatian kepada Allah. Al–Ghazali menempatkan mengenali diri sebagai tahap pertama meraih kebahagiaan berdasarkan tiga alasan. (1) berdasarkan ajaran ayat al–Qur'an bahwa dalam diri manusia terdapat tanda–tanda kebesaran Allah (QS. Fusilat, 53). (2) berdasarkan pernyataan bahwa siapa yang mengenal dirinya akan mengenal Tuhannya. (3) Berdasarkan keyakinan bahwa orang yang paling memahami diri adalah kita sendiri. Berdasarkan tiga alasan ini al–Ghazali menyatakan bahwa mengenal diri adalah penting. Seseorang tidak mungkin bisa memahami orang lain apalagi mengenal Allah sebelum mengenali hakekat dirinya sendiri.[60]

Ajaran al–Ghazali tentang pengenalan diri tersebut meniscayakan tiga hal. (1) mengenal diri yang dimaksud lebih bersifat psikhis dan spiritual, bukan sekedar mengenal anatomi tubuh yang fisik. Al–Ghazali menegaskan bahwa mengenal diri ini terkait dengan potensi–potensi spiritual, bukan mengenal anatomi tubuh.[61] (2) pengalaman keagamaan dalam tasawuf menjadi penting. Tasaawuf adalah bagian dari ajaran Islam yang lebih menekankan pada pengalaman keagamaan dan spiritualitas. Saat ini, kajian tasawuf masih menjadi kajian eksklusif kalangan tertentu, belum menjadi kajian umum masyarakat. (3) Secara akademik, disiplin psikologi yang mengkaji potensi–potensi jiwa menjadi penting. Perguruan Tinggi Islam di dunia harus mempunyai dan mengembangkan ilmu psikologi. Saat ini, psikologi masih dinilai sebagai ilmu non–religious dan tidak dianggap sebagai ilmu penting dalam Islam.

Metode kedua untuk meraih kebahagiaan, yaitu menempatkan hati sebagai pemimpin, sejalan dengan konsep kepemimpinan al–Farabi (870–950). Al–Ghazali tampak mengadopsi konsep al–Farabi meskipun al–Ghaazi mengkritik keras pemikiran metafisika al–Farabi. Al–Farabi menyatakan bahwa pemimpin harus mempunyai sifat–sifat dan karakter bawaan yang berkualitas yang memastikan bahwa dia mampu menjadi seorang pemimpin. Sifat dan karakter ini dibutuhkan agar seorang pemimpin mampu mentrasformasikan rakyatnya menjadi baik dan meraih kebahagiaan.[62] Al–Ghazali memastikan bahwa kepemimpinan hati dapat mengarahkan diri kepada kebahagiaan. Kemampuan melakukan transformasi ini dalam konteks sekarang dikenal dengan istilah transformational leadership.[63]

60 Ghazali, "Kimyā Al–Sa'ādah."
61 Ghazali.
62 Soleh, "Pemimpin Utama Menurut Al–Farabi."
63 Fong–Yi Lai et al., "Transformational Leadership and Job Performance: The Mediating Role of Work Engagement," *SAGE Open* 10, no. 1 (January 2020): 215824401989908, https://doi.org/10.1177/2158244019899085.

Metode ketiga, yaitu mengarahkan perhatian kepada Allah, meniscayakan tiga hal. (1) bahwa semua aktivitas bukan untuk kepentingan pribadi, juga bukan untuk aktivitas itu sendiri, melainkan untuk tujuan tertentu, yaitu Allah sebagai tujuan tertinggi. Abd Wahab al–Sya'rani (1492–1565) menyatakan bahwa individu harus mengarahkan semua niat kepada Allah agar memperoleh hasil di dunia maupun akherat.[64] (2) bahwa dalam niat kepada Allah harus murni, tidak dicampuri kepentigan lain. Ajaran tasawuf menyebut niat murni ini dengan istilah ikhlas. Dalam *al–Qawā'id al–Ashr* al–Ghazali menjelaskan bahwa salah satu prinsip untuk mendekatkan diri kepada Allah adalah memurnikan niat kepada Allah, tidak bercampur dengan kepentingan lain.[65] (3) Secara filosofis, metode ini memastikan bahwa tidak ada sesuatu yang bebas nilai. Setiap aktivitas mempunyai tujuan yang ingin diraih, berdasarkan motivasi tertentu dan mengandung nilai–nilai moralitas yang dipercayai.

F. Kesimpulan.

Berdasarkan uraian di atas disampaikan beberapa hal. *Pertama*, bahwa konsep kebahagiaan al–Ghazali berdasarkan banyak rujukan, yaitu, ajaran al–Qur'an, Hadith, pemikiran tasawuf, filsafat Islam dan konsep kepemimpinan dari al–Farabi. Konsep kebahagiaan al–Ghazali berdasarkan pada dua prinsip dan empat aspek. Dua prinsip tersebut adalah (1) bahwa kebahagiaan harus diusahakan dan (2) bahwa kebahagiaan bersifat hierarkhis. Aspek–aspeknya adalah nafsu, akal, hati dan mencintai Allah. Adapun metode meraih kebahagiaan terdiri dari tiga tahapan, yaitu (1) mengenali diri, (2) menempatkan hati sebagai pemimpin, dan (3) mengarahkan perhatian diri kepada Allah.

Konsep kebahagiaan al–Ghazali tersebut memunculkan konsekuensi tertentu yang menjadi temuan penelitian ini. (1) bahwa kebahagiaan bukan hadiah yang datang sendiri tetapi harus diupayakan dengan cara–cara tertentu. Seseorang harus berusaha keras jika ingin meraih kebahagiaan. (2) mengakui adanya kebahagiaan material fisik dan yang lain, tetapi menunjukkan adanya kebahagiaan tertinggi dan langgeng, yaitu menyaksikan kebesaran kepada Allah. (3) bahwa nafsu yang dinilai merusak tidak dihilangkan dari aspek kebahagiaan. Nafsu menjadi aspek penting dalam kebahagiaan tetapi nafsu harus dikelola secara proporsional.

Kedua, penelitian ini memberi sumbangan penting. (1) memberikan data lengkap tentang konsep kebahagiaan al–Ghazali, yaitu sumber rujukan, prinsip,

64 Abdul Wahab al Sya'rani and Achmad Khudori Soleh, *Menjadi Kekasih Tuhan*, ed. Achmad Khudori Soleh (traslit) (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 1997).

65 Abu Hamid al–Ghazali, "10 Prinsip Laku Sufi (Al–Qawā'id Al–Ashr)," in *Skeptisme Al–Ghazali*, ed. Achmad Khudori Soleh (transl) (Malang: UIN Malang Press, 2009), 143–49.

aspek–aspek, dan metode meraihnya. (2) pada aspek psikologis, konsep al–Ghazali tentang sifat dan potensi diri dapat menjadi rujukan ilmu psikologi atau alternative lain dari konsep psikologi konvensional Barat. (3) pada aspek manajemen, konsep hati sebagai pemimpin jiwa oleh al–Ghazali adalah menguatkan atau bahkan mendahului konsep kepemimpinan transformasional dalam manajemen kontemporer.

Daftar Pustaka.

Adams, Dean C., and Michael L. Collyer. "Phylogenetic Comparative Methods and the Evolution of Multivariate Phenotypes." *Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics* 50, no. 1 (November 2019): 405–25. https://doi.org/10.1146/annurev–ecolsys–110218–024555.

Alejandro, Audrey. "Reflexive Discourse Analysis: A Methodology for the Practice of Reflexivity." *European Journal of International Relations* 27, no. 1 (March 2021): 150–74. https://doi.org/10.1177/1354066120969789.

Ayob, Mohd Annas Shafiq, Noor Syahida Md Soh, and Mohd Norazri Mohamad Zaini. "Perspektif Ibn Miskawayh Dan Al–Ghazali Mengenai Kebahagiaan (Perspective of Ibn Miskawayh and Al–Ghazali on Happiness)." *UMRAN – International Journal of Islamic and Civilizational Studies* 8, no. 1 (2021): 39–53. https://doi.org/https://doi.org/10.11113/umran2021.8n1.460.

Baig, Huma. "A Comparison between the Ideas of Love Found in Al–Ghāzālī's The Alchemy of Happiness and the First Volume of Rumi's Masavi–Yi Ma'navi." In *Love and Poetry in the Middle East*. I.B. Tauris, 2022. https://doi.org/10.5040/9780755640973.0012.

Byström, Hans. "Happiness and Gold Prices." *Finance Research Letters* 35 (July 2020): 101599. https://doi.org/10.1016/j.frl.2020.101599.

Calitz, André P., Margaret D.M. Cullen, and Cordene Midgley. "Exploring the Faktors That Affect the Happiness of South African Veterinarians." *Journal of Veterinary Medical Education*, 2022. https://doi.org/10.3138/jvme–2020–0033.

Chen, Shuyan, Yingling Fan, Yang Cao, and Aemal Khattak. "Assessing the Relative Importance of Faktors Influencing Travel Happiness." *Travel Behaviour and Society* 16 (July 2019): 185–91. https://doi.org/10.1016/j.tbs.2019.01.002.

Daniel, Elton L. "Preface." In *The Alchemy of Happiness*, edited by Elton L. Daniel, xi–xli. London and New York: Routledge, 2015.

Denny, Katherine G., and Hans Steiner. “External and Internal Faktors Influencing Happiness in Elite Collegiate Athletes.” *Child Psychiatry and Human Development* 40, no. 1 (March 2009): 55–72. https://doi.org/10.1007/s10578–008–0111–z.

Elo, Satu, Maria Kääriäinen, Outi Kanste, Tarja Pölkki, Kati Utriainen, and Helvi Kyngäs. “Qualitative Content Analysis.” *SAGE Open* 4, no. 1 (January 2014): 215824401452263. https://doi.org/10.1177/2158244014522633.

Farabi, Abu Nasr al–. *Mabâdi’ Arâ’ Ahl Al–Madîna Al–Fâdlila*. Edited by Richard Walzer. Oxford: Clarendon Press, 1985.

———. “Tahsîl Al–Sa’âdah” (The Attainment of Happiness).” In *Alfarabi’s Philosophy of Plato and Aristotle*, edited by Muhsin Mahdi, 13–52. USA: The Free Press of Glence, 1962.

Ghazali, Abu Hamid al–. “10 Prinsip Laku Sufi (Al–Qawā’id Al–Ashr).” In *Skeptisme Al–Ghazali*, edited by Achmad Khudori Soleh (transl), 143–49. Malang: UIN Malang Press, 2009.

———. *Ihyā Ulûm Al–Dĩn*. Beirut: Dar al–Fikr, 1995.

———. “Kimyā Al–Sa’ādah.” In *Majmû’ah Al–Rasā’il*, 418–28. Beirut: Dar al–Fikr, 1996.

———. *Mizān Al–Amal*. Cairo: Dar al–Ma’arif, 1964.

———. *The Alchemy of Happiness*. Edited by Elton L. Daniel. London and New York: Routledge, 2015.

Hurlock, Elizabeth B. *Characteristic of Senescene Developmental Psychology a Life–Span Approach*. McGraw–Hill, 1984.

Ibn Miskawaih, Abu Ali. *Tahdhīb Al–Akhlāq*. Beirut: Dar al–Maktabah al–Hayat, 1977.

Ibn Sina, Ali. *Al–Isharat Wa Al–Tanbihat*. Edited by Sulaiman Dunya. Cairo: Dar al–Ma’arif, 1963.

———. *Remarks and Admonitions*. Edited by Shams C Inati. Colombia: Colombia University Press, 2014. https://libsolutions.net/book/2361461/f00fbb?signAll=1&ts=1329.

Idris Zakaria. “Divinity, Prophethood and Happiness According to Ibn Sina.” *Islamiyyat The International Journal of Islamic Studies* 32 (2010): 135–56. https://ejournal.ukm.my/islamiyyat/article/view/1868.

Jo, Hae Kyung, Hyun Kyoung Kim, and Ji Na Jeong. “Faktors Affecting Happiness Among Rural Residents: A Cross Sectional Survey.” *Community Mental*

Health Journal 56, no. 5 (July 2020): 915–24. https://doi.org/10.1007/s10597–020–00555–1.

Johnson, Camille S., and Diederik A. Stapel. "Happiness as Alchemy: Positive Mood Leads to Self–Serving Responses to Social Comparisons." *Motivation and Emotion* 35, no. 2 (June 2011): 165–80. https://doi.org/10.1007/s11031–011–9216–y.

Khademi, Einollah. "A Study of the Views of Farabi and Ibn Sina on the Definition of Happiness and Its Relation to the Faculties of the Soul." *Religious Inquiries* 4, no. 7 (2015): 65–75. https://ri.urd.ac.ir/article_33869.html.

Khismatulin, Alexei A. "'The Alchemy of Happiness': Al–Ghazāī's Kīmiyā and the Origins of the Khwājagān–Naqshbandiyya Principles." In *Ideas, Images, and Methods of Portrayal*, 227–71. BRILL, 2005. https://doi.org/10.1163/9789047407263_015.

Kindi, Ibn Ishaq al. "Al–Qaul Fi Al–Nafs Al–Mukhtasar Min Kitab Aristu Wa Aflatun." In *Rasail Al–Kindi Al–Falsafiyah*, edited by Muhammad Abdul Hadi Abu Ridah, 270–81. Mesir: Dar al–Fikr al–Arabi, 1950.

Kumar, Prashant. "Happiness." *International Journal of Psychosocial Rehabilitation*, no. 14757192 (February 12, 2020): 1513–18. https://doi.org/10.37200/IJPR/V24I2/PR200454.

Lai, Fong–Yi, Hui–Chuan Tang, Szu–Chi Lu, Yu–Chin Lee, and Cheng–Chen Lin. "Transformational Leadership and Job Performance: The Mediating Role of Work Engagement." *SAGE Open* 10, no. 1 (January 2020): 215824401989908. https://doi.org/10.1177/2158244019899085.

Leaman, Oliver. "Ibn Miskawayh, the Soul, and the Pursuit of Happiness: The Truly Happy Sage." *Journal of Islamic Studies* 32, no. 1 (January 2021): 124–25. https://doi.org/10.1093/jis/etaa041.

Lim, John. "The Ghazālian Alchemy of an Islamic Nation." *Journal of Islamic Governance* 1, no. 1 (2015): 10–22. https://doi.org/10.53105/jig.1–2.

Mirsepassi, Ali, and Tadd Graham Fernée. "Deen (Faith) and Donya (the Secular): Al–Ghazālī's the 'Alchemy of Happiness.'" *English Studies at NBU* 5, no. 1 (June 2019): 9–39. https://doi.org/10.33919/esnbu.19.1.1.

Nawawi, Muhyi al–Din Abu Zakaria al. *Kitāb Fatāwā Al–Nawāwĩ*. Edited by Muhammad al–Hajjar. Beirut: Dar al–Bashair, 1996.

Pringle, Jan, John Drummond, Ella McLafferty, and Charles Hendry. "Interpretative Phenomenological Analysis: A Discussion and Critique." *Nurse Researcher* 18, no. 3 (April 2011): 20–24. https://doi.org/10.7748/nr2011.04.18.3.20.c8459.

Qushairi, Abd Karim. *Al–Risālah Al–Qushairiyah Fi Ilm Al–Tasawwuf*. Edited by Ma'ruf Zariq. Beirut: Dar al–Khair, 1995.

Robson, David. "The Pursuit of Happiness." *New Scientist* 253, no. 3370 (January 2022): 38–47. https://doi.org/10.1016/S0262–4079(22)00106–3.

Salas–Vallina, Andrés, and Joaquín Alegre. "Happiness at Work: Developing a Shorter Measure." *Journal of Management & Organization* 27, no. 3 (May 2021): 460–80. https://doi.org/10.1017/jmo.2018.24.

Seligman, Martin. *Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment*. Free Press, 2004.

Shah, Rania. "Saint Thomas Aquinas and Imam Al–Ghazali on the Attainment of Happiness." *The International Journal of Religion and Spirituality in Society* 6, no. 2 (2015): 15–29. https://doi.org/10.18848/2154–8633/CGP/v06i02/51138.

Snyder, Hannah. "Literature Review as a Research Methodology: An Overview and Guidelines." *Journal of Business Research* 104 (November 2019): 333–39. https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2019.07.039.

Soleh, Achmad Khudori. *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer (Islamic Philosophy from Classical to Contemporary)*. Yogyakarta: Ar–Ruzz Media, 2016.

———. "Pemimpin Utama Menurut Al–Farabi." In *Bunga Rampai Manajemen Strategik Sebuah Kajian Dalam Pendidikan Islam*, edited by Slamet, 140–49. Malang: Literasi Nusantara, 2021.

Steptoe, Andrew. "Happiness and Health." *Annual Review of Public Health* 40, no. 1 (April 2019): 339–59. https://doi.org/10.1146/annurev–publhealth–040218–044150.

Sya'rani, Abdul Wahab al, and Achmad Khudori Soleh. *Menjadi Kekasih Tuhan*. Edited by Achmad Khudori Soleh (traslit). Yogyakarta: Mitra Pustaka, 1997.

Tabari, Ibn Jarir al–. *Al–Bayân 'an Ta'wîl Al–Qur'an*. Cairo: Mustafa Bab al–Halabi, 1954.

Tei-tominaga, Maki, and Miharu Nakanishi. "Faktors of Feelings of Happiness at Work among Staff in Geriatric Care Facilities." *Geriatrics & Gerontology International* 21, no. 9 (September 2021): 818–24. https://doi.org/10.1111/ggi.14247.

Turner, Robert G. "Double Checking the Cross–Check Principle." *Journal of the American Academy of Audiology* 14, no. 05 (May 2003): 269–77. https://doi.org/10.1055/s–0040–1715737.

West, Keaton. “The How of Happiness.” *Journal of College Orientation, Transition, and Retention* 22, no. 1 (January 1, 2019). https://doi.org/10.24926/jcotr.v22i1.2883.

Yahya, Norhashimah, Omar S.H.S, Mohammed Muneer’deen Olodo Al–Shafi’I, Mohd Shaifulbahri Abdullah, Mohd Safri Ali, and Engku Ibrahim Engku Wok Zin. “The Concept of Human Will According to Al–Ghazali and Abraham Maslow: A Comparative Study.” *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 8, no. 10 (October 2018). https://doi.org/10.6007/IJARBSS/v8–i10/4715.

Yahya, Norhashimah, Syed Hadzrullathfi Syed Omar, Siti Hajar Mohamad Yusoff, Mohd Hasrul Shuhari Shuhari, and Muhammad Hafizi Rozali. “Element of Happiness by Al Ghazali and Relation in Islamic Psychospiritual.” *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 10, no. 11 (November 29, 2020). https://doi.org/10.6007/IJARBSS/v10–i11/8202.

Yang, Fan, Joshua Knobe, and Yarrow Dunham. “Happiness Is from the Soul: The Nature and Origins of Our Happiness Concept.” *Journal of Experimental Psychology: General* 150, no. 2 (February 2021): 276–88. https://doi.org/10.1037/xge0000790.

Ziai, Hossein. *Knowledge and Illumination a Study of Suhrawardī’s Ḥikmat Al–Ishrāq*. Atlanta: Scholars Press, 1990. https://openlibrary.org/works/OL4446549W/Knowledge_and_illumination.

Konsep Psikologi Al–Farabi*

(Renungan Awal Menuju Psikologi Islam)

Sigmund Freud (1856–1936), tokoh psikologi barat klasik, menyatakan bahwa pribadi atau jiwa manusia tersusun atas tiga komponen: *id, ego* dan *superego*. Id adalah kemauan–kemauan alamiah yang diwariskan sejak lahir, ego adalah naluri yang muncul karena adanya kebutuhan untuk melakukan transaksi–transaksi yang sesuai dengan realitas objektif, sedang superego adalah perwujudan internal dari nilai–nilai luar yang ditangkap oleh jiwa.[2] Dalam wacana psikologi Islam, konsep Freud tersebut biasanya dikaitkan dengan konsep *nafs, aql* dan *qalb* dalam sufisme. *Nasf* sejajar dengan *id*, *aql* dengan *ego*, sedang *qalb* dengan *superego*. Isi dan fungsi kedua konsep tersebut, sekilas, memang tampak cukup serasi. Akan tetapi, keduanya sesungguhnya sangat jauh berbeda. Dalam Islam, tiga eleman dasar manusia tersebut ada secara terpisah dan berdiri sendiri, sementara dalam Freud, ketiganya "menyatu" dan terwadahi dalam id. Diantara ketiganya, id adalah unsur pribadi yang paling dominan, rahim tempat ego dan superego berkembang.[3]

Al–Farabi (870–950), salah seorang tokoh filsafat Islam, mempunyai konsep tersendiri tentang jiwa. Ia tidak sekedar berbicara tentang *nafs*, *aql* (rasio) dan *qalb*, tetapi juga potensi–potensi yang lain, bahkan tentang intelek (*al–aql al–kullî*), sebuah fakultas dalam diri manusia yang lebih dari sekedar

---

* Achmad Khudori Soleh "Konsep Psikologi al-Farabi (Renungan Awal Menuju Psikologi Islam)", Psikoislamika, vol. 5. No. 2 (2008): 154-166. https://doi.org/10.18860/psi.v0i0.349 dan https://ejournal.uin-malang.ac.id/index.php/psiko/article/view/349

2 Sigmund Freud, *Sekelumit Sejarah Psikoanalisa*, terj. Bertern, (Jakarta, Gramedia, 1986), 82 dan seterusnya

3 Calvin S. Hall & Gardner Linzey, *Teori–Teori Psikodinak* (*Klinis*), terj. Supratiknya, (Yogyakarta, Kanisius, 1994), 64

rasio (*al–aql al–juz'I*). Tulisan ini akan menguraikan pandangan al–Farabi tentang masalah tersebut, tidak secara menyeluruh tetapi hanya difokuskan pada elemen–elemen yang berkaitan dengan proses pencapaian keilmuan.

A. Riwayat Hidup

Al–Farabi, nama lengkapnya Abu Nashr Muhammad ibn Muhammad ibn Tharkhan ibn Auzalagh al–Farabi,[4] lahir di Wasij, sebuah dusun kecil di distrik kota Farab, propinsi Transoxiana, Turkestan, tahun 257 H/ 870 M.[5] Ayahnya seorang pejabat tinggi militer dikalangan dinas ketentaraan dinasti Samaniyah yang menguasai sebagian besar wilayah Transoxiana,[6] propinsi otonom dalam kekhalifahan Abbasiyah, sehingga al–Farabi dipastikan termasuk keluarga bangsawan yang mempunyai kemudahan fasilitas.[7]

Pendidikan dasar dan masa remaja al–Farabi dijalani di Farab,[8] sebuah kota yang sebagian besar penduduknya mengikuti fiqh madzhab Syafi'i. Di sini ia mempelajari tata bahasa, kesusastraan, ilmu–ilmu agama (khususnya fiqh, tafsir dan ilmu hadis) dan aritmatika dasar di samping al–Qur'an.[9] Berkat kecerdasan yang digambarkan sebagai "kecerdasan istimewa dan bakat besar",[10] al–Farabi berhasil menguasai hampir setiap subjek ilmu pengetahuan yang dipelajari. Setelah itu ia pindah ke Bukhara untuk menempuh studi lanjut fiqh dan ilmu–ilmu agama lainnya. Saat itu, Bukhara merupakan ibu kota dan pusat intelektual serta religius dinasti Samaniyah. Menurut Ibn Abu Usaibi'ah,[11] di Bukhara ini, al–Farabi sempat menjadi hakim *(qâdli)* setelah menyelesaikan studi ilmu–ilmu religiusnya. Akan tetapi, jabatan tersebut segera ditinggalkan ketika mengetahui ada seorang guru yang mengajarkan ilmu–imu filosofis; sebuah ilmu yang dasar–dasarnya telah dikenal baik sebelumnya lewat studi teologi (*kalâm*) dan *ushûl al–fiqh* (prinsip–prinsip yurisprudensi), dan segera ia tenggelam dalam kesibukan mempelajari ilmu tersebut.[12]

4 Ibn Khallikan, *Wafayât al–A'yân, V*, (Beirut, Dar al–Syadr, tt), 153

5 Menurut Osman Bakar, tanggal lahir al–Farabi tidak dapat ditetapkan secara pasti. Penetapan ini didasarkan atas laporan Ibn Khallikan (*ibid*, 156), bahwa al–Farabi meninggal pada tahun 339 H/ 950 M, dalam usia 80 tahun lebih. Lihat Osman Bakar, *Hirarki Ilmu,* terj. Purwanto, (Bandung, Mizan, 1997), 26

6 Ibn Abi Usaibi'ah, *'Uyûn al–Anbâ fi Thabaqât al–Atibbâ'*, (Bairut, Dar al–Fikr, tt), 603

7 DM. Dunlop, *Arab Civilization up to 1500 AD* (London, Luzac, 1971), 184

8 Ibn Khallikan, *Wafayât al–A'yân,*153

9 Ibrahim Madkour, "Al–Farabi" dalam MM Syarif, *A History of Muslim Philosophy, I,* (New Delhi, Low Price Publications, 1995), 450–51; Lihat pula Osman Bakar, *Hirarkhi Ilmu,* 28

10 Ibn Abi Usaibi'ah, *Uyûn al–Anbâ*, 603

11 *Ibid*, 604

12 Osman Bakar, *Hirarkhi Ilmu*, 30. Menurut Bakar, saat itu al–Farabi diyakini telah menguasai dasar–dasar ilmu logika dengan baik. Hal ini didasarkan atas kenyataan bahwa teologi dan

Sekitar tahun 922 M, al–Farabi pindah ke Baghdad untuk lebih mendalami filsafat. Di sini ia belajar logika dan filsafat kepada Matta ibn Yunus (w. 939 M) dan ––terutama–– Ibn Hailan (w. 932 M), seorang tokoh filsafat aliran Aleksandria yang sekaligus mengajak al–Farabi pergi ke Konstantinopel dan tinggal di sana selama 8 tahun guna lebih mendalami filsafat.[13] Sepulang dari Konstantin, al–Farabi mencurahkan diri dalam belajar, mengajar dan menulis filsafat. Ia menjauhkan diri dari pertikaian politik serta konflik–konflik religius dan sektarian yang menimpa Baghdad selama akhir periode ini. Satu–satunya kontak dengan tokoh istana adalah dengan perdana menteri yang melindungi pemikiran filsafat, seperti Ibn al–Furat, 'Ali ibn 'Isa dan Ibn Muqlah.[14]

Selanjutnya, ketika situasi politik di Baghdad memburuk, pada tahun 942 M, al–Farabi pindah ke Damaskus yang saat itu dikuasai dinasti Ikhsidiyah.[15] Namun, tiga tahun kemudian ia pergi ke Mesir karena terjadi konflik politik antara dinasti Ikhsidiyah dengan Hamdaniyah di mana Aleppo dan Damaskus diduduki pasukan Hamdaniyah. Beberapa tahun di Mesir, al–Farabi kembali ke Damaskus, tahun 949 M, kemudian ke Aleppo memenuhi undangan Saif al–Daulah, putra mahkota dinasti Hamdaniyah untuk ikut dalam lingkaran diskusi orang–orang terpelajar.[16] Dalam diskusi yang melibatkan penyair–penyair terkenal seperti al–Mutanabbi (w. 965 M), Abu Firas (w. 968 M), Abu al–Faraj (w. 968 M) dan ahli tata bahasa Ibn Khalawaih (w. 980 M), al–Farabi tampil mengesankan berkat kemampuannya menguasai beberapa bahasa, penguasaan ilmu–ilmu filosofis dan bakat musiknya. Ia sangat dihormati oleh pelindungnya dan menghabiskan sisa umurnya sebagai penasehat negara.[17]

---

ushul al–fiqh saat itu telah menggunakan logika, juga didasarkan atas karya–karya al–Farabi tentang logika, seperti *Kitâb al–Shaghîr fi al–Manthîq 'alâ Tharîq al–Mutakallîmîn* (Kitab Kecil tentang Logika versi Mutakallimin) dan *Kitâb al–Radd 'alâ Ibn al–Rawandi fî al–Jadal* (Kitab Sanggahan Terhadap Pandangan al–Rawandi tentang Dialektika).

13 Aliran Iskandariyah atau Aleksandria adalah madzhab filsafat Yunani yang banyak mengajarkan pikiran–pikiran Aristoteles, di samping Plato (427–347 SM). Visi utamanya menyelaraskan filsafat dengan agama. Sebagai lawannya adalah aliran Anthenian (Helenistik) yang lebih banyak mengajarkan filsafat neo–platonik. Al–Farabi sendiri termasuk murid dari madzhab Iskandariyah dan banyak belajar pula pada madzhab Anthenian. Uraian lebih panjang tentang ini, lihat Muhsin Mahdi, "Al–Farabi and the Foundation of Islamic Philosophy" dalam Issa J. Boullata (ed), *An Antology of Islamic Studies*, (Montreal, McGill, 1992), 11

14 Osman Bakar, *Hirarkhi Ilmu*, 32–35; Montgomery Watt, *The Majesty that was Islam*, (London, Sidgwich & Jackson, 1976), 156–8

15 Ibn Khallikan, *Wafayât al–A'yân, V*, 155

16 *Ibid*; Osman Bakar, *Hirarkhi Ilmu*, 36

17 *Ibid*. Uraian tentang tokoh–tokoh dalam diskusi pengeran Saif ini, lihat Zidan, *Târîkh Adâb,* 309–330

Al–Farabi meninggal di Damaskus, bulan Rajab 339 H/ Desember 950 M pada usia 80 tahun dan dimakamkan di pekuburan yang terletak di luar gerbang kecil (*al–bâb al–shaghîr*) kota bagian selatan. Saif al–Daulah sendiri yang memimpin upacara pemakaman al–Farabi,[18] seorang sajana pertama sekaligus paling terkenal dari "lingkaran Saif al–Daulah".

Al–Farabi meninggalkan banyak karya tulis. Menurut laporan para bibliografer tradisional, seperti disampaikan Osman Bakar,[19] al–Farabi menulis sekitar 100 karya ilmiah, besar dan kecil, yang mencakup berbagai tema: linguistik, logika, fisika, metafisika, politik, astronomi, musik dan beberapa tulisan tentang sanggahan terhadap pandangan filosof tertentu. Sementara itu, al–Qifthi (w. 1248 M), seorang penulis bibliografi tradisional yang sekaligus wazir Sultan Aleppo, mendokumentasikan 71 buah, meliputi berbagai disiplin keilmuan.[20] Penulis sendiri, berdasarkan atas berbagai referensi, setidaknya mencatat 119 buah karya al–Farabi. Seluruh karya tersebut tampaknya ditulis dalam bahasa Arab dan kebanyakan di antaranya ditulis di Baghdad, Damaskus dan Khurasan.[21] Sayangnya, sebagian dari karya–karya berharga itu telah hilang, sementara yang terselamatkan belum banyak yang dikaji secara serius, masih dalam bentuk naskah–naskah, sehingga tidak mudah untuk memberikan catatan komprehensif tentang berbagai segi dari karya dan pemikiran al–Farabi.[22]

B. Daya–daya Manusia

Al–Farabi melukiskan manusia sebagai binatang rasional (*al–<u>h</u>ayawân al–nâthiq*) yang lebih unggul dibanding makhluk–makhluk lain. Manusia menikmati dominasinya atas spesies–spesies lain karena mempunyai intelegensi atau kecerdasan (*nuthq*) dan kemauan (*irâdah*): keduanya merupakan fungsi dari daya–daya kemampuan yang ada dalam diri manusia.[23] Dalam *Kitâb Arâ' Ahl al–Madînah al–Fâdlilah*, al–Farabi menjelaskan bahwa manusia mempunyai lima kemampuan atau daya. *Pertama*, kemampuan untuk tumbuh yang

18 Ibn Khallikân, *Wafayât al–A'yân*, 156

19 Osman Bakar, *Hirarkhi Ilmu*, 37

20 Lihat al–Qifthi, "Târîkh al–<u>H</u>ukamâ" dalam Dieterichi (edit), *Al–Tsamrah al–Mardliyah*, (Leiden, EJ. Brill, 1890), 115–118. Selanjutnya disebut *Târîkh al–<u>H</u>ukamâ*. Daftar karya–karya yang lain dari al–Farabi, lihat Abd Wahid Wafa, *Al–Madînah al–Fâdlilah li al–Fârâbî*, (Kairo, Alam al–Kutub, 1973), 13–16; Abd Hamid al–Aluji, "Al–Fârâbî fî al–Irâq 'Ardl Bibliografî", dalam Hasan Bakar, *Al–Fârâbî wa al–<u>H</u>adlârah al–Insâniyah*, (Baghdad, Dar al–Huriyah, 1976), 413–22

21 Naji Ma'ruf, "Al–Farabi Arabi al–Muwathin wa al–Murabbi" dalam Hasan Bakar, *Al–Fârâbî wa al–<u>H</u>adlârah al–Insâniyah*, (Baghdad, Dar al–Huriyah, 1976), 470

22 Osman Bakar, *Hirarkhi Ilmu*, 38

23 Al–Farabi, "Al–Siyâsah al–Madaniyah", dalam Yuhana Qumaer (ed), *Falâsifah al–Arâb: Al–Fârâbî*, (Mesir, Dar al–Masyriq, tt), 91. Selanjutnya disebut *al–Siyâsah al–Madaniyah*

disebut daya vegetatif (*al–quwwat al–ghâdziyah*) sehingga memungkinkan manusia berkembang menjadi besar dan dewasa. *Kedua*, daya mengindera (*al–quwwah al–hâssah*), sehingga memungkinkan manusia dapat menerima rangsangan seperti panas, dingin dan lainnya. Daya ini membuat manusia mampu mengecap, membau, mendengar dan melihat warna serta objek–objek penglihatan lain. *Ketiga*, daya imajinasi (*al–quwwah al–mutakhayyilah*) sehingga memungkinkan manusia masih tetap mempunyai kesan atas apa yang dirasakan meski objek tersebut telah tidak ada lagi dalam jangkauan indera. Daya ini juga mempunyai kemampuan untuk menggabungkan atau memisahkan kesan–kesan yang diterima dari indera sehingga menghasilkan kombinasi atau potongan–potongan. Hasilnya bisa benar atau salah. *Keempat*, daya berpikir (*al–quwwat al–nâthiqah*) yang memungkinkan manusia untuk memahami berbagai pengertian sehingga dapat membedakan antara yang satu dengan lainnya, kemampuan untuk menguasai ilmu dan seni. *Kelima*, daya rasa (*al–quwwah al–tarwi'iyyah*), yang membuat manusia mempunyai kesan dari apa yang dirasakan: suka atau tidak suka.[24]

Pengetahuan manusia, menurut al–Farabi, diperoleh lewat tiga daya yang dimiliki, yaitu daya indera (*al–quwwah al–<u>h</u>assah*), daya imajinasi (*al–quwwah al–mutakhayyilah*) dan daya pikir (*al–quwwah al–nâthiqah*), yang masing–masing disebut sebagai indera eksternal, indera internal dan intelek.[25] Tiga macam indera ini merupakan sarana utama dalam pencapaian keilmuan. Menurut Osman Bakar, pembagian tiga macam indera tersebut sesuai dengan struktur tritunggal dunia ragawi, jiwa dan ruhani, dalam alam kosmos.[26]

C. Indera Eksternal

Indera eksternal (*al–<u>h</u>awâs al–zhâhirah*) terdiri atas lima unsur: penglihatan, penciuman, pendengaran, peraba, dan pengecap. Indera ini berkaitan dengan objek–objek material. Dibanding indera–indera yang lain, kemampuan indera ini adalah yang paling lemah dan terbatas. Ia hanya mampu mencetak (*tanthabi'*) gambaran objek tanpa sedikitpun mampu menangkap gambar itu sendiri. Al–Farabi mengibaratkannya sebagai cermin yang hanya memantulkan bayangan objek tanpa sedikitpun dapat menangkap (*idrâk*) bayangannya apalagi menyimpannya. Indera eksternal lebih merupakan pintu

24 Al–Farabi, *Mabâdi' Arâ' Ahl al–Madînah al–Fâdlilah* (*The Ferfect State*), ed. Richard Walzer, (Oxford, Clarendon Press, 1985), 164–70

25 *Ibid*, 170–1. Lihat juga M. Ghalab, *Al–Ma'rifah 'ind Mufakkirî al–Muslimîn*, (Mesir, Dar al–Misriyah, tt), 233; Yuhana Qumair, *Falâsifah al–'Arab: Al–Fârâbî*, (Beirut, Dar al–Masyriq, 1986), 22

26 Osman Bakar, *Hirarkhi Ilmu*, 67

masuk bagi objek–objek material ke dalam indera sesungguhnya dari manusia.[27] Karena itu, al–Farabi, seperti juga al–Ghazali (w. 1111 M) dan Ibn Arabi (1240 M), menempatkan indera eksternal pada posisi yang paling rendah di antara indera–indera manusia.[28]

Berdasarkan kenyataan tersebut, menurut al–Farabi, indera eksternal tidak bersifat otonom dan tidak dapat bekerja sendiri tetapi berada dalam kekuasaan "akal sehat" atau *common senses* (*al–<u>h</u>âss al–musytarak*), yaitu potensi atau daya (*quwwat*) yang menerima setiap kesan dari kelima indera eksternal. Akal sehat ini mempunyai fungsi–fungsi sebagai berikut: (1) menerima gambaran–gambaran data yang dicerap oleh indera eksternal, seolah–olah akal sehat berperan sebagai penadah bagi indera eksternal, (2) sebagai "perasa" (*i<u>h</u>sâs*) lebih lanjut bagi indera–indera eksternal, karena indera eksternal tidak mempunyai kemampuan yang sempurna untuk "menangkap" objek–objek material, (3) sebagai pengumpul, pembanding dan pembeda diantara objek–objek yang masuk. Misalnya, akal sehat harus memilah suatu warna dari warna lainnya, suara yang satu dari suara–suara yang lain. Ia juga harus membedakan antara warna dengan suara, antara suara dengan bebauan, antara warna hitam dengan putih, dan seterusnya.[29]

Meski demikian, akal sehat tidak termasuk indera eksternal dan juga tidak termasuk indera internal yang akan dijelaskan di depan. Karena itu, akal sehat tidak ikut menyimpan data–data yang masuk dari indera eksternal. Fungsi menyimpan menjadi milik daya representasi (*al–quwwah al–mushawwirah*), salah satu dari lima macam indera internal. Al–Farabi menempatkan akal sehat pada posisi netral yang menduduki posisi diantara kedua jenis indera tersebut.[30] Tokoh pertama yang memasukkan akal sehat (*al–<u>h</u>âss al–musytarak*) sebagai bagian dari indera internal adalah Ibn Sina.[31]

27 Al–Farabi, "Risâlah Fushûsh al–<u>H</u>ikam", dalam Friedrich Dieterici (ed), *Al–Tsamrah al–Mardliyah*, (Leiden, EJ. Brill, 1890), 74. selanjutnya disebut *Fushûsh al–<u>H</u>ikam*. Lihat juga, Yuhana Qumair, *Falâsifah al–'Arab: Al–Fârâbî*, 23

28 Al–Ghazali maupun Ibn Arabi sama–sama menempatkan indera pada posisi yang paling rendah. Bedanya pada posisi puncaknya. Jika posisi puncak sarana pencapaian ilmu al–Farabi diduduki oleh intelek atau rasio, pada al–Ghazali dan Ibn Arabi oleh hati (*qalb*). Bagi kedua tokoh ini, rasio masih kalah valid dibanding kalbu. Lihat al–Ghazali, *Munqidz min al–Dlalâl*, 537–8. Ibn Arabi, *Fushûsh al–<u>H</u>ikam*, I (Beirut, Dar al–Kitab, tt), 38–39

29 Al–Farabi, "Risâlah fî Jawâb Masâil Suil 'Anhâ" dalam Dieterici, *Al–Tsamrah al–Mardliyah*, 97. Selanjutnya disebut *Risâlah fî Jawâb Masâil Suil 'Anhâ*. Lihat juga, Yuhana Qumair, *Falâsifah al–'Arab*, 23

30 Osman Bakar, *Hirarkhi Ilmu,* 70. Menurut Yuhana Qumair, akal sehat (*al–<u>h</u>iss al–musytarak*) merupakan awal bagi –kerja— indera internal. Yuhana Qumair, *Falâsifah al–'Arab*, 23

31 Dalam karyanya tentang jiwa, Ibn Sina menyebut akal sehat (*al–<u>h</u>iss al–musytarak*) sebagai salah satu dari indera internal (*al–<u>h</u>iss al–bâthin*). Indera yang lain adalah daya representasi

D. Indera Internal

Indera internal (*al–hawâs al–bâthinah*) adalah bagian dari jiwa yang mempunyai kemampuan–kemampuan lain yang tidak dimiliki oleh indera eksternal. Al–Farabi menyebut adanya lima unsur indera internal: (1) daya representasi (*al–quwwah al–mushawwirah*), (2) daya estimasi (*al–quwwah al–wahm*), (3) daya memori (*al–quwwah al–hâfizhah*), (4) daya imajinasi rasional (*al–quwwah al–mufakkirah*), (5) daya imajinasi sensitif (*al–quwwah al–mutakhayyilah*).[32]

Daya representasi adalah kemampuan untuk menyimpan bentuk–bentuk suatu objek, meski objek–objek itu sendiri telah hilang dari jangkaun indera. Daya ini terletak pada otak bagian depan. Ia mempunyai kekuatan abstraksi yang lebih sempurna dibanding indera eksternal, sehingga daya representasi tidak memerlukan hadirnya materi untuk menghadirkan bentuk. Meski demikian, bentuk–bentuk dalam daya representasi tidak bebas dari aksiden–aksiden materialnya. Bentuk–bentuk tersebut ditangkap sekaligus dengan ikatan materialnya, seperti ruang, waktu, kualitas dan kuantitas.[33]

Meski demikian, ada bentuk–bentuk lain yang tidak dapat ditangkap indera eksternal walaupun bentuk tersebut berkaitan dengan suatu objek inderawi, seperti soal baik dan buruk, senang dan benci, dari objek. Disinilah bagian dan fungsi *wahm* bekerja. Menurut al–Farabi, wilayah kerja *wahm* berkaitan dengan entitas–entitas di luar jangkauan penginderaan, seperti soal baik dan buruk. *Wahm* mengabstraksikan entitas–entitas non–material dari materi, sehingga tingkat abstraksinya dikatakan lebih sempurna dibanding abstraksi daya representasi. Untuk memperjelas daya *wahm*, al–Farabi memberi contoh kasus domba dengan serigala. Ketika domba melihat serigala, yang ditangkap sang domba bukan sekedar bentuk fisik serigala melainkan juga kebencian terhadapnya. Kebencian terhadap serigala, sesuatu yang sifatnya di luar jangkauan pancaindera, ditangkap melalui daya *wahm* domba.[34]

Daya ingat (*al–quwwah al–hâfizhah*) adalah kemampuan untuk menyimpan entitas–entitas non–material yang ditangkap *wahm*. Hubungan daya ingat dengan entitas–entitas non–material yang ditangkap *wahm* adalah sama seperti hubungan daya representasi dengan bentuk–bentuk objek

---

(*al–quwwat al–mushawwirah*), daya imajinasi (al*–quwwat al–khiyâl*), daya estimasi (*al–quwwat al–wahmiyah*) dan daya memori (*al–quwwah al–hâfizhah*). Lihat, Ibn Sina, *Kitâb al–Nafs* (*De Anima*), ed. Fazlur Rahman, (Oxford, Oxford University Press, 1970), 44–5

32 Al–Farabi, *Risâlah Fushûsh al–Hikam*, 74

33 *Ibid*

34 Osman Bakar, *Hirarkhi Ilmu,* 70

terindera. Dalam *Risâlah fî Jawâb Masâil Suil 'Anhâ,* al–Farabi membedakan antara –daya–– ingat (*al–hifzh*) dengan pemahaman (*al–fahm*). Daya ingat berkaitan dengan kata–kata dan lebih bersifat partikular serta personal (*asykhash*), sedang pemahaman lebih mengarah pada makna–makna dan bersifat universal serta prinsipil (*qawânîn*). Karena itu, al–Farabi menganggap bahwa pemahaman lebih tinggi dibanding sekedar ingatan.[35]

Daya imajinasi (*al–quwwah al–mutakhayyilah*) adalah kemampuan kreatif untuk menyusun atau menggabungkan citra–citra baru dengan citra–citra lain yang tersimpan dalam daya representasi (*al–quwwah al–mushawwirah*), melalui proses kombinasi (*tarkîb*) maupun proses pemilahan (*tafshîl*). Maksudnya, daya imajinatif menggabungkan citra–citra tertentu dengan citra–citra lainnya atau memilahkan sebagian citra ketika harus memilih.[36] Ada dua model imajinasi dalam pandangan al–Farabi, (1) kemampuan imajinasi dengan memanfaatkan citra–citra yang telah tercipta lewat bantuan *wahm;* (2) imajinasi yang justru dimanfaatkan dan dimunculkan oleh daya *wahm*. Yang pertama ada pada manusia dan disebut imajinasi rasional (*al–quwwah al–mufakkirah*) sedang yang kedua pada binatang dan disebut imajinasi sensitif (*al–quwwah al–mutakhayyilah*).[37] Meski demikian, dalam tulisan–tulisannya, al–Farabi menggunakan istilah imajinasi (*mutakhayyilah*) untuk menunjuk pada imajinasi rasional (*al–quwwah al–mufakkirah*) yang ada pada manusia.

Imajinasi adalah bagian yang terpenting di antara indera–indera internal yang disebutkan di atas. Al–Farabi menempatkannya pada posisi tengah yang menghubungan antara indera internal dan intelek.[38] Dalam *Mabâdi' Arâ' Ahl al–Madînah,* al–Farabi bahkan menyebutkan secara tegas bahwa daya imajinasi merupakan salah satu sarana pencapaian pengetahuan,[39] juga dalam proses penerimaan wahyu dalam kenabian seperti yang akan dijelaskan didepan.

E. Intelek (al–'aql al–kullî)

Intelek adalah kunci utama dalam pemikiran filsafat al–Farabi, termasuk yang berkaitan dengan keilmuan. Intelek ini mempunyai dua kemampuan: praktis (*'amalî*) dan teoritis (*nazharî*). Kemampuan teoritis digunakan untuk menangkap bentuk–bentuk objek intelektual (*ma'qûlât*), sedang kemampuan praktis dimanfaatkan untuk membedakan sedemikian rupa satu sama lainnya sehingga kita dapat menciptakan atau mengubahnya dari satu kondisi kepada

35 Al–Farabi, *Risâlah fî Jawâb Masâil*, 86
36 Al–Farabi, *Al–Siyâsah*, 65–66
37 Al–Farabi, *Mabâdi',* 172
38 Al–Farabi, *Al–Siyâsah*, 65
39 Al–Farabi, *Mabâdi'*, 170–1. Lihat juga Yuhana Qumair, *Falâsifah al–'Arab,* 22

kondisi yang lain. Kemampuan yang disebutkan kedua ini biasanya terjadi pada masalah–masalah ketrampilan seperti pertukangan, pertanian atau pelayaran.[40]

Istilah "intelek" sendiri, dalam bahasa Arab, disebut dengan akal (*al–'aql*). Namun, ia tidak sama dengan rasio yang juga terjemahan dari kata *'aql*. Al–Farabi memakai dua istilah dalam masalah ini: *al–'aql al–juz'I* yang diterjemahkan dengan rasio, dan *al–'aql al–kullî* yang diterjemahkan sebagai intelek.[41] Intelek berkaitan dengan proses pemahaman intuitif untuk mencapai kebenaran–kebenaran transenden dan bekerja berdasarkan pancaran (*faidl*) dari alam "atas", sehingga tidak mungkin salah. Pengetahuan yang dicapainya, karena itu, adalah benar dan pasti, dan tidak mungkin kebalikannya.[42] Sementara itu, rasio berhubungan dengan pemikiran diskursif (*fikr*) dan bekerja berdasarkan data–data yang barasal dari indera–indera: eksternal maupun internal. Data jenis ini oleh al–Farabi tidak dianggap bebas dari kemungkinan salah dan meragukan. Boleh jadi data–data yang masuk adalah palsu atau salah karena kelemahan–kelemahan indera yang menangkapnya.[43] Al–Farabi membandingkan antara intelek dengan rasio seperti suatu benda dengan bayangannya. Intelek ibarat matahari yang bersinar dalam diri manusia, sedang rasio adalah pantulan matahari tersebut yang berada di atas dataran pikiran manusia.[44]

Selanjutnya, dalam *Risâlah fî Ma'âni al–Aql* (Risalah tentang Makna–Makna Intelek), al–Farabi menjelaskan istilah intelek dalam enam pengertian. *Pertama*, intelek yang oleh masyarakat awam dikenakan pada orang cerdas atau cerdik (*perceptive*). Dalam konteks yang lebih mudah, intelek ini dapat diistilahkan sebagai "kesepakatan umum". *Kedua*, intelek seperti yang dimaksudkan oleh kaum teolog (*ahl al–kalâm*) ketika membenarkan atau menolak pendapat tertentu. Intelek yang dimaksud adalah sesuatu yang dipakai untuk mengukur "kemasuk–akalan"[45]

Ketiga, intelek yang disebut Aristoteles dalam *Kitâb al–Burhân* (*Analytica Posterior*) sebagai *habitus* (*malakah*). Intelek ini mengantarkan manusia untuk mengetahui prinsip–prinsip pembuktian (*demonstration*) secara intuitif. Dalam *Maqâlah fî Ma'ânî al–'Aql*, al–Farabi menulis sebagai berikut:

---

40 Al–Farabi, *Risâlah Fushûsh al–Hikam*, 72; Al–Farabi, *Fashûl al–Madanî* (*Aphorisme of the Statesman*), terj and ed. DM. Dunlop, (Cambridge, Cambridge University Press, 1961), 63

41 Al–Farabi, "Maqâlah fî Ma'âni al–Aql", dalam Friedrich Dieterici (ed), *Al–Tsamrah al–Mardliyah*, 39. Selanjutnya disebut *Maqâlah fî Ma'âni al–Aql*

42 Al–Farabi, *Fashûl al–Madanî,* 42

43 Osman Bakar, *Hirarkhi Ilmu,* 99

44 Husein Nasr, *Sufi Essays*, (Albany, SUNY Press, 1972), 54

45 Al–Farabi, *Maqâlah fî Ma'âni al–Aql*, 39–40

> "Ia adalah potensi jiwa yang dengannya manusia bisa mencapai keyakinan lewat premis–premis yang benar dan pasti, bukan dari analogi atau penalaran. Ia adalah pemahaman secara *a priori* tanpa diketahui dari mana dan bagaimana. Potensi tersebut merupakan pemahaman awal yang sama sekali tanpa pemikiran dan angan–angan, sedang premis–premis itu sendiri merupakan pondasi ilmu–ilmu penalaran".[46]

Keempat, intelek yang diungkap Aristoteles dalam *Kitâb al–Akhlâq* (*Nichomachean Ethic*) sebagai "intelek praktis hasil pergumulan panjang manusia yang memberinya kesadaran tentang tindakan yang patut dipilih atau dihindari.[47] Dalam klasifikasi diatas, intelek jenis ini masuk kategori daya pikir praktis. Aristoteles sendiri menyebutnya dengan istilah *phronesis* (kebijaksanaan praktis). *Phronesis* atau kebijaksanaan praktis adalah kemampuan bertindak berdasarkan pertimbangan baik buruk ketika menghadapi pilihan–pilihan. Orang yang mempunyai phronesis akan mengerti bagaimana harus bertindak secara tepat. Kebijaksanaan praktis ini, menurut Aristoteles, tidak dapat diajarkan tetapi bisa di kembangkan atau dilatih dengan cara dibiasakan. Phronesis tumbuh dan berkembang dari pengalaman dan kebiasaan etis. Semakin mantap seseorang bertindak etis, semakin kuat pula kemampuannya untuk bertindak menurut pengertian yang tepat: sama seperti orang yang semakin melatih jiwanya akan semakin peka perasaannya.[48]

Kelima, intelek yang dibahas Aristoteles dalam *Kitâb al–Nafs* (*De Anima*), yang mencakup empat bagian.

1. **Intelek potensial** (*al–'aql bi al–quwwah*), adalah jiwa atau unsur yang punya kekuatan untuk mengabstraksi dan mencerap essensi–essensi wujud. Ia hampir seperti materi di mana wujud–wujud dapat dilukiskan diatasnya secara tepat, atau seperti lilin yang diatasnya dapat diukirkan sebuah tulisan. Ukiran atau lukisan tersebut tidak lain adalah pemahaman atau persepsi.[49]
2. **Intelek aktual** (*al–'aql bi al–fi'l*), adalah intelek yang bertindak untuk mencerap essensi–essensi wujud yang ada dalam intelek potensial sekaligus

46 *Ibid*, 40–1. Konsep ini telah disalahpahami oleh Davidson dengan menyatakan bahwa intelek yang dimaksud adalah "prinsip–prinsip pengetahuan" (*principles of science*) dan bukan kemampuan jiwa untuk memahami dan menangkap proposisi secara intuitif. Lihat, Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avecenna and Averroes on Intellect*, (Oxford, Oxford University Press, 1992), 68

47 Al–Farabi, *Maqâlah fî Ma'âni al–Aql*, 40–1

48 Aristoteles, *Nichomachean Ethic,* terj. JAK. Thomson, (London, Pinguin Book, 1961), 181–2

49 Al–Farabi, *Maqâlah fî Ma'âni al–Aql*, 42

tempat bersemayamnya bentuk–bentuk pemahaman atau persepsi hasil dari abstraksi tersebut. Menurut al–Farabi, intelek aktual memahami setiap pengetahuan dengan menerima bentuk–bentuknya yang berupa pengetahuan murni hasil abstraksi dari materi. Lebih jauh, intelek aktual dapat mengetahui dirinya sendiri karena ia merupakan intelek sekaligus pengetahuan itu sendiri. Al–Farabi menulis,

“Ketika objek–objek intelek (*ma'qûlât*) dalam intelek potensial telah berabstrasi menjadi bentuk–bentuk tersendiri yang bebas dari materi, maka ia berarti telah menjadi objek–objek intelek aktual dan intelek yang bertindak untuk mengabstraksikan objek–objek tersebut disebut intelek aktual. Pada tingkat ini, subjek dan objek pemikiran sudah tidak terpisah lagi. Keduanya adalah satu adanya, sehinga adalah inteleksi (proses pemahaman) sekaligus subjek dan objek pengetahuan itu sendiri dan pada saat itu, ia mempunyai status ontologis baru dalam totalitas wujud (*al–maujûdât*).[50]

3. **Intelek perolehan** (*al–'aql al–mustafâd*), merupakan proses lebih lanjut dari kerja intelek aktual. Menurut al–Farabi, ketika intelek potensial telah mengabstraksi menjadi bentuk–bentuk pengetahuan aktual yang mandiri bebas dari materi, maka –pada tahap kedua–– ia berpikir tentang dirinya sendiri. Kemampuan untuk berpikir inilah yang disebut “intelek perolehan”. Intelek ini lebih tinggi dibanding intelek aktual, karena objeknya adalah bentuk–bentuk murni yang bebas dari materi dan dilakukan tanpa bantuan imajinasi serta daya indera. Dengan demikian, intelek perolehan adalah “bentuk lebih lanjut” dari intelek aktual, yaitu ketika intelek aktual telah mampu memposisikan dirinya menjadi pengetahuan (*self–integeble*) dan dapat melakukan proses pemahaman tanpa bantuan kekuatan lain (*self–intellevtive*). Al–Farabi menulis,

> “Ketika intelek aktual –pada tahap berikutnya–– berpikir tentang wujud dan kandungan dirinya sendiri, di mana ia berupa bentuk–bentuk pengetahuan murni (*intellegibles*) yang bebas dari materi, maka itulah yang disebut intelek perolehan (*al–'aql al–mustafâd*)”.[51]

Menurut al–Farabi, intelek perolehan ini menandai puncak kemampuan intelektual manusia sekaligus merupakan garis pembatas antara alam material dan intelegensi. Ia adalah wujud spiritual murni yang tidak butuh raga bagi kehidupannya, juga tidak butuh kekuatan fisik untuk

---

50 *Ibid*, 43–4. Untuk referensi lain, lihat Ian Richard Netton, Al–*Farabi and His School*, (London and New York, Routledge, 1992), 48

51 Al–Farabi, *Ibid*, 46; Netton, *ibid*, 49

aktivitas berpikirnya.[52] Intelek ini mirip dengan intelek aktif (*al–'aql al–fa'âl*). Perbedaan keduanya terletak pada kenyataan, (1) intelek aktif adalah mutlak intelek terpisah sekaligus merupakan gudang sempurna bentuk–bentuk pengetahuan, sedang intelek perolehan adalah wujud yang lahir dari "kerja" lebih lanjut dari intelek aktual; (2) kandungan intelek aktif senantiasa tidak pernah berhenti mengaktualkan diri sedang kandungan intelek perolehan hanya menunjukkan tahap perolehan aktualitas lewat intelek potensial.[53]

4. Intelek aktif (*al–'aql al–fa'âl*), adalah intelek terpisah dan yang tertinggi dari semua intelegensi. Intelek ini merupakan perantara adi–kodrati (*super mundane agency*) yang memberdayakan intelek manusia agar dapat mengaktualkan pemahamannya. Dalam hubungannya dengan intelek potensial, al–Farabi menganalogkan intelek aktif ini dengan matahari pada mata dalam kegelapan. Mata hanyalah penglihatan potensial selama dalam kegelapan. Mataharilah –selama ia memberikan penyinaran pada mata— yang menyebabkan mata menjadi sebuah penglihatan yang aktual, sehingga objek–objek yang berpotensi untuk dilihat mata menjadi benar–benar tampak. Seterusnya, cahaya matahari memungkinkan mata melihat bukan hanya objek–objek penglihatan belaka tetapi juga cahaya itu sendiri dan juga matahari yang merupakan sumber cahaya tersebut. Dengan cara yang kurang lebih sama, "cahaya" intelek aktif menyebabkan intelek potensial menjadi intelek aktual, menangkap "cahaya" sekaligus memahami intelek aktif itu sendiri.[54]

   Al–Farabi mengidentifikasi intelek aktif dengan "ruh suci" (*rûh al–quds*) atau Jibril, malaikat pembawa wahyu. Intelek aktif adalah "gudang" sempurna bentuk–bentuk pengetahuan. Dia berfungsi sebagai model kesempurnaan intelektual. Manusia dapat mencapai tingkat wujud tertinggi yang dimungkinkan baginya ketika dalam dirinya mewujud sosok manusia hakiki (*al–insân 'alâ al–haqîqah*). Yaitu, ketika intelek manusia dapat bersatu dan menyerupai intelek aktif.[55] Konsepsi al–Farabi tentang intelek aktif ini memperlihatkan usahanya menyelaraskan antara filsafat (Yunani) dengan keyakinan Islam.

Keenam, intelek yang disebut Aristoteles dalam *Kitâb Mâ Ba'd al–Thabî'ah* (Metafisika) sebagai intelek yang berpikir dan berswacita mengenai dirinya sendiri. Dalam teologi Islam, inilah yang disebut Tuhan. Menurut al–Farabi,

52 Al–Farabi, *Ibid*, 45
53 *Ibid*, 46
54 Al–Farabi, *ibid*, 47. Lihat juga al–Farabi, *Mabâdi',* 199
55 Al–Farabi, *'Uyûn al–Masâil*, 64

intelek ini sepenuhnya bebas dari segala kenistaan dan ketidaksempurnaan. Tidak ada intelek yang tidak berasal dari–Nya, tidak terkecuali intelek aktif yang mampu mengaktualkan pemahaman manusia.[56]

F. Penutup

Konsep psikologi al–Farabi, jika diistilahkan demikian, sungguh sangat modern dan "manusiawi". Menurutnya, manusia tidak hanya merangkum potensi–potensi tumbuhan (*vegetatif*) dan binatang (*animal*) sehingga ia dapat tumbuh dan berkembang, tetapi yang terpenting adalah potensi–potensi nalar (rasional). Lebih dari itu, manusia juga mempunyai potensi intelek (*al–aql al–kulli*) sehingga mampu melepaskan diri dari kungkungan dunia material untuk selanjutnya menjangkau realitas–realitas metafisis non–material. Bahkan, intelek ini pulalah yang mampu mengantarkan manusia "bertemu" dengan Tuhannya. Disinilah nilai utama seorang manusia dibanding makhluk lain.

Konsep–konsep psikologi yang sangat menghargai dan menjunjung tinggi nilai–nilai manusia seperti itu jelas berbeda dengan psikologi Barat seperti Freud yang menganggap dan menempatkan manusia tidak berbeda dengan seekor binatang, dimana potensi dasar dan utamanya adalah seks.[57] Bahkan, pemikiran psikologi al–Farabi ini masih lebih manusiawi dibanding Maslow yang humanis sekalipun, karena Maslow baru "mengangkat" manusia pada tingkat nalar kognisi, tidak lebih dari itu.[58] Sedemikian, sehingga secara kronologis, dapat dikatakan bahwa potensi–potensi dan nilai–nilai manusia dalam kajian psikologi berarti telah mengalami degradasi. Pada abad–abad pertengahan, manusia oleh Islam dinilai dan diakui mempunyai unsur–unsur kejiwaan yang mulia dan sempurna seperti malaikat, tetapi di abad 20 ia oleh Barat justru dianggap hanya mempunyai unsur nafsu yang tidak lebih dari binatang.

Karena itu pulalah, diskursus psikologi Islam, (termasuk juga sosiologi Islam, ekonomi Islam, bank Islam, pendidikan Islam, dan yang lain yang berlabel Islam) sesungguhnya tidak bisa berangkat dari konsep–konsep psikologi dan keilmuan Barat yang kemudian diberi justifikasi teks (ayat maupun hadis), tetapi harus berdasarkan dari khazanah Islam sendiri. Kita mempunyai ajaran, peradaban, budaya dan *worldview* sendiri yang berbeda dengan budaya dan peradaban orang lain.

56 *Ibid*, 48

57 Sigmund Freud, *Sekelumit Sejarah Psikoanalisa*, 96. Lihat juga Calvin S. Hall *Teori–Teori Psikodinak* (*Klinis*), 73

58 Abraham H. Maslow, *Motivasi dan Kepribadian*, 1, terj. Nurul Imam, (Bandung, PPM, 1993), 91

Daftar Pustaka

Aluji, Abd Hamid, "Al–Fârâbî fî al–Irâq 'Ardl Bibliografî", dalam Hasan Bakar, *Al–Fârâbî wa al–Hadlârah al–Insâniyah*, (Baghdad, Dar al–Huriyah, 1976)

Aristoteles, *Nichomachean Ethic,* terj. JAK. Thomson, (London, Pinguin Book, 1961)

Bakar, Osman, *Hirarkhi Ilmu,* terj. Purwanto, (Bandung, Mizan, 1997)

Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avecenna and Averroes on Intellect*, (Oxford, Oxford University Press, 1992)

Dunlop, DM., *Arab Civilization up to 1500 AD* (London, Luzac, 1971)

Farabi, Abu Nasr, "Maqâlah fî Ma'âni al–Aql", dalam Friedrich Dieterici (ed), *Al–Tsamrah al–Mardliyah*, (Leiden, EJ. Brill, 1890)

–––––––––, "Risâlah fî Jawâb Masâil Suil 'Anhâ" dalam Dieterici, *Al–Tsamrah al–Mardliyah*, (Leiden, EJ. Brill, 1890)

–––––––––, "Risâlah Fushûsh al–Hikam", dalam Friedrich Dieterici (ed), *Al–Tsamrah al–Mardliyah*, (Leiden, EJ. Brill, 1890)

–––––––––, "Al–Siyâsah al–Madaniyah", dalam Yuhana Qumaer (ed), *Falâsifah al–Arâb: Al–Fârâbî*, (Mesir, Dar al–Masyriq, tt)

–––––––––, *Fashûl al–Madanî* (*Aphorisme of the Statesman*), terj and ed. DM. Dunlop, (Cambridge, Cambridge University Press, 1961)

–––––––––, *Mabâdi' Arâ' Ahl al–Madînah al–Fâdlilah* (*The Ferfect State*), ed. Richard Walzer, (Oxford, Clarendon Press, 1985)

Freud, Sigmund, *Sekelumit Sejarah Psikoanalisa*, terj. Berten, (Jakarta, Gramedia, 1986)

Ghalab, M, *Al–Ma'rifah 'ind Mufakkirî al–Muslimîn*, (Mesir, Dar al–Misriyah, tt)

Ghazali, M, "Munqidz min al–Dlalâl", dalam *Majmûah Rasâil*, (Beirut, Dar al–Fikr, 1996)

Hall, Calvin S. & Gardner Linzey, *Teori–Teori Psikodinamik* (*Klinis*), terj. Supratiknya, (Yogya, Kanisius, 1994)

Ibn Abi Usaibi'ah, *'Uyûn al–Anbâ fi Thabaqât al–Atibbâ'*, (Bairut, Dar al–Fikr, tt)

Ibn Arabi, *Fushûsh al–Hikam*, I (Beirut, Dar al–Kitab, tt)

Ibn Khallikan, *Wafayât al–A'yân, V*, (Beirut, Dar al–Syadr, tt)

Ibn Sina, *Kitâb al–Nafs* (*De Anima*), ed. Fazlur Rahman, (Oxford, Oxford University Press, 1970)

Ma'ruf, Naji, "Al–Farabi Arabi al–Muwathin wa al–Murabbi" dalam Hasan Bakar, *Al–Fârâbî wa al–<u>H</u>adlârah al–Insâniyah*, (Baghdad, Dar al–Huriyah, 1976)

Madkour, Ibrahim, "Al–Farabi" dalam MM Syarif, *A History of Muslim Philosophy, I,* (New Delhi, Low Price Publications, 1995)

Mahdi, Muhsin, "Al–Farabi and the Foundation of Islamic Philosophy" dalam Issa J. Boullata (ed), *An Antology of Islamic Studies*, (Montreal, McGill, 1992)

Maslow, Abraham H., *Motivasi dan Kepribadian*, 1, terj. Nurul Imam, (Bandung, PPM, 1993)

Nasr, Husein, *Sufi Essays*, (Albany, SUNY Press, 1972)

Netton, Ian Richard, Al–*Farabi and His School*, (London and New York, Routledge, 1992)

Qifthi, Jamal al–Din, "Târîkh al–<u>H</u>ukamâ" dalam Dieterichi (edit), *Al–Tsamrah al–Mardliyah*, (Leiden, EJ. Brill, 1890)

Qumair, Yuhana, *Falâsifah al–'Arab: Al–Fârâbî*, (Beirut, Dar al–Masyriq, 1986)

Wafa, Abd Wahid, *Al–Madînah al–Fâdlilah li al–Fârâbî*, (Kairo, Alam al–Kutub, 1973)

Watt, Montgomery, *The Majesty that was Islam*, (London, Sidgwich & Jackson, 1976)

Pemimpin Utama Menurut Al–Farabi*

A. Pengantar.

Saat ini, ketika sistem demokrasi menjadi idaman dan tolok ukur peradaban manusia modern, didorong keinginan untuk menghadirkan Islam sebagai idiologi modern dan sistem pemerintahan progresif, para pemikir muslim kontemporer seperti berlomba menafsirkan kembali teori politik dan yuridis Islam dalam istilah–istilah demokrasi. Paham–paham seperti "kesejajaran manusia dihadapan Tuhan tanpa membedakan ras, warna kulit dan etnis", "kebebasan berpikir dan berkepercayaan bagi manusia, muslim maupun non–muslim", "pengakuan atas otoritas (*bai'ah*), musyawarah (*syura*) dan konsensus (*ijma*)", adalah bukti–bukti yang diajukan untuk menyatakan bahwa Islam yang humanistik juga mengenal dan berwatak demokratis.[2]

Padahal, sistem demokrasi bukan tanpa cela dan bukan segalanya. Al–Farabi mengkritik beberapa kelemahan sistem demokrasi dan menyatakan bahwa demokrasi hanya terbaik di antara sistem–sistem pemerintahan yang jelek. Ia menulis *al–Madinah al–Fadilah* (Negara Utama) sebagai sistem pemerintahan alternatif, sebagai sistem pemerintahan post–demokrasi.

---

* Achmad Khudori Soleh "Pemimpin Utama Menurut al-Farabi" dalam Slamet (ed) *Manajemen Strategik Sebuah Kajian dalam Pendidikan Islam* (Malang: Literasi Nusantara, 2021): 140-149. ISBN: 978-623-329-311-2 http://repository.uin-malang.ac.id/10010/

2 Abbas M. Aqqad, *Al–Dimuqrathiyah fi al–Islam*, (Kairo, Dar al–Ma'arif, tt), 37; Hamid al–Jamal, *Adhwa' Ala al–Dimuqrathiyah*, (Kairo, Maktabah al–Misriyah, 1960), 24–40; Al–Rayes, *Al–Nazariyah al–Siyasah fi al–Islam*, (Kairo, Anglo Egyptian Book, 1957), 302–310.

B. Sekilas tentang al–Farabi dan Buku Madinah al–Fadlilah.

Sebagai seorang filosof muslim, al–Farabi dikenal sebagai “guru kedua” (*al–mu’alim al–tsânî*) setelah Aristoteles sebagai “guru pertama” (*al–mu’alim al–awâl*). Lahir di propinsi Transoxiana, Turkestan, 870 M, dari keluarga bangsawan. Pada awalnya, al–Farabi adalah seorang hakim madzhab Syafi’i di Bukhara, tetapi jabatan itu kemudian di tinggalkan dan lebih memilih mendalami filsafat.[3] Pada tahun 922 M, ia pindah ke Baghdad untuk melanjutkan pendidikan ilmu–ilmu filsafat pada Matta ibn Yunus (w. 939 M) dan Ibn Hailan (w. 932 M). Selanjutnya, bersama gurunya, Ibn Hailan, ia pergi dan menetap di Konstantinopel selama 8 tahun guna lebih mendalami filsafat. Sekembalinya dari Konstantinopel dan ketika Baghdad dilanda pergolakan politik, al–Farabi pergi ke Damaskus kemudian ke Aleppo. Di Aleppo inilah, dengan dukungan penuh dari kerabat istana yang memang gandrung filsafat, ia mencurahkan segala pikirannya untuk mengajar dan menulis buku, dan ini adalah masa produktif al–Farabi. Akhirnya, ia meninggal di Damaskus tahun 950 M, dan dimakamkan di sana dengan penuh kebesaran.[4]

Al–Farabi banyak menulis buku. Sedikitnya ada 119 buah buku yang diwariskan al–Farabi, yang secara garis besar bisa dibagi dalam beberapa tema: logika, fisika, metafisika, politik, astrologi, musik dan beberapa tulisan yang berisi sanggahan terhadap pandangan filosof tertentu.[5] Pemikiran politiknya yang mendiskusikan tentang konsep negara utama dan sistem pemerintahan ditulis dalam beberapa buku, dan satu di antaranya yang terkenal adalah *Kitâb Arâ Ahl al–Madînah al–Fâdlilah* dan *Kitâb Siyâsah al–Madâniyah*. Menurut Abd Wahid Wafa,[6] buku yang disebutkan pertama ini tidak ditulis dalam satu waktu melainkan dalam berbagai tempat dan kurun waktu. Menurut Wafa, buku ini pertama kali ditulis di Baghdad dengan judul “Negara utama, negara jahiliyah, negara fasiqah, negara mubaddilah dan negara sesat” yang semua kemudian menjadi sub–bahasan dalam buku *Madinah al–Fadilah*. Selanjutnya dibawa ke Damaskus dan diselesaikan di sana, tahun 942 M, dengan dibagi dalam beberapa bab. Pada tahun 948 M, ketika berada di Mesir, buku ini diedit dan disempurnakan lagi oleh al–Farabi dan dibaginya dalam beberapa pasal, mengikuti permintaan masyarakat.

3 Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, (Bandung, Mizan, 1997), 30.

4 Montgomery Watt, *The Majesty that was Islam*, (London, Sidgwick, 1976), 156–8; Ibn Khalikan, *Wafaya al–A’yan*, V, (Beirut, Dar al–Syadr, tt), 155.

5 Rincian lebih lengkap tentang karya–karya al–Farabi, lihat A Khudori Soleh, *Integrasi Agama dan Filsafat Pemikiran Epistemologi al–Farabi* (Malang, UIN Press, 2010), 30–38; Ian Richard Netton, *Al–Farabi and His School*, (London, Routledge, 1992), 4–7; George Zidan, *Tarikh Adab al–Lughah al–Arabiyah*, (Beirut, Dar al–Fikr, 1996), 238–9.

6 Abd Wahid, *Mabadi’ Ara Ahl al–Madinah li al–Farabi*, (Kairo, Alam al–Kutub, 1973), 18.

Buku *Madinah al–Fadilah* ini diterbitkan pertama kali di Leiden, Belanda, tahun 1895 M, kemudian di Kairo, Mesir, tahun 1906 M. Buku ini terdiri atas dua bagian besar, (1) membahas persoalan metafisika dan (2) persoalan sosial politik. Pembahasan tentang metafisika terdiri atas 15 sub–bab. Antara lain, membahas tentang Tuhan, malaikat, penghuni–penghuni langit, alam indera, binatang dan lainnya. Di sini juga membahas cara penurunan (emanasi atau faidl) dari Tuhan Yang Maha Ghaib sampai terwujudnya alam indera. Juga membahas tentang akal (rasio), macam–macamnya dan tingkatannya. Bagian kedua, berbicara tentang politik, terdiri atas 12 sub–bahasan. Antara lain, membahas kehendak sosial dari manusia, persyaratan sebagai seorang pemimpin, pemimpin negara utama, sistem negara–negara non–utama, industri dan kebahagiaan dan lainnya.[7]

C. Fitrah Sosial.

Menurut al–Farabi, setiap manusia mempunyai fitrah sosial, fitrah untuk berhubungan dan hidup bersama orang lain. Dari fitrah inilah kemudian lahir apa yang disebut sebagai masyarakat dan negara. Dengan demikian, munculnya sebuah masyarakat atau negara adalah sesuatu yang niscaya sebagai konsekuensi logis dari adanya fitrah manusia tersebut.[8]

Namun, berbeda dengan Rousseau yang menyatakan bahwa dalam kontrak social di atas adalah untuk memenuhi kebutuhan bersama yang lebih bersifat material, al–Farabi menyatakan bahwa fitrah sosial tersebut adalah untuk mencapai kebahagiaan tertinggi dan keutamaan manusia, yaitu ketika mereka mampu secara penuh untuk melakukan aktualisasi spiritual dan rasional.[9]

Berkaitan dengan kemampuan untuk mengatur dan menggapai keutamaan, al–Farabi membagi masyarakat atau negara dalam dua bagian: masyarakat sempurna (*al–mujtama' al–kamil*) dan masyarakat kurang sempurna (*al–mujtama' ghair al–kamil*). Masyarakat sempurna adalah masyarakat yang mampu mengatur dan membawa dirinya sendiri untuk mengapai kebaikan tertinggi, sedang masyarakat kurang sempurna adalah masyarakat yang tidak

7 Al–Farabi, *Mabâdi' Arâ Ahl al–Madînah al–Fâdlilah*, ed. Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985)

8 Dikemudian hari gagasan tentang fitrah sosial ini diulangi oleh Jean–Jacques Rousseau (1712–1778 M), seorang tokoh pemikir Prancis, dengan konsep "kembali ke alam" (*retur a la nature*) yang kemudian melahirkan apa yang disebut sebagai konsep *Social Contrat* (kontrak sosial), yaitu suatu kemauan untuk bekerjasama demi tercapainya kebutuhan bersama di antara individu–individu yang terlibat di dalamnya. Lihat Frans Magnis Suseno, *Etika Politik*, (Jakarta, Gramedia, 1994), 238–239.

9 Abd Wahid, *Mabadi' Ara Ahl al–Madinah,* 35. Konsep kebahagiaan al–Farabi ini diadopsi dari pemikiran Plato dan Aristoteles.

bisa mengatur dan membawa dirinya pada keutamaan tertinggi. Kebaikan dan keutamaan tertinggi adalah kebahagiaan, dan kebahagiaan yang dimaksud adalah tercapainya kemampunan untuk aktualisasi potensi jiwa dan pikiran.

Selanjutnya, dari sisi luas teritorial, al–Farabi membagi negara dalam tiga bagian; besar, sedang dan kecil. (1) Negara besar adalah negara yang berdaulat dan luas, membawahi negara–negara bagian, (2) negara sedang adalah negara bagian, (3) negara kecil adalah pemerintahan daerah atau daerah otonom. Selanjutnya, al–Farabi masyarakat dalam 4 bagian. (1) Masyarakat desa (*ahl al–qaryah*), (2) masyarakat dusun (*ahl al–mahlah*), (3) masyarakat yang hidup bersama dalam satu jalur, jalan atau gang (*ahl al–sikkah*), dan (4) keluarga (*usrah*). Keluarga merupakan bagian terkecil dari masyarakat.[10]

Menurut al–Farabi, di antara tiga macam negara di atas: besar, sedang dan kecil, hanya negara yang diatur dengan sistem pemerintahan utama (*fadilah*) yang mampu mengantarkan masyarakatnya pada kesejahteraan dan kebahagiaan. Sistem pemerintahan utama ini, dalam mengantarkan masyarakatnya mencapai kebahagiaan adalah sama seperti kerjasama anggota tubuh dalam menjaga kesehatan dan keselamatan dirinya.[11]

D. Ketidaksempurnaan Demokrasi.

Dari sistem pemerintahan dan kemungkinan pencapaian kebaikan dan kebahagiaan, al–Farabi membagi negara dalam empat kategori: negara jahiliyah, negara fasik, negara mubadilah, dan negara sesat (*dlalah*). (1) Pemerintahan jahiliyah adalah rezim yang tidak tahu dan tidak mampu mengarahkan rakyatnya pada kebahagiaan; (2) pemerintahan fasik adalah rezim yang sebenarnya tahu dan mampu membawa rakyatnya kepada kebahagiaan tetapi mereka tidak mengakui dan tidak melakukannya melainkan justru mempraktekkan permainan–permainan politik kotor yang akhirnya menjerumuskan mereka pada martabat rendah; (3) pemerintahan *mubaddalah* adalah rezim yang secara zahir melakukan tindakan dan kebijakan yang membantu rakyat, padahal yang terjadi sesungguhnya justru sangat merugikan rakyat. Semua dilakukan semata demi menutupi kecurangan dan kebobrokan aparat; (4) Pemerintahan sesat adalah rezim yang tidak membawa rakyat pada kedamaian melainkan justru membawa mereka pada pertentangan, disintegrasi dan kehancuran.[12]

Al–Farabi tidak memberi uraian lebih rinci tentang tiga sistem pemerintahan yang terakhir, tetapi ia banyak memberikan penjelasan tentang sistem

10 *Ibid*, 35–6.
11 *Ibid*, 37–8.
12 *Ibid*, 82–4.

pemerintahan jahiliyah. Menurutnya,[13] rezim jahiliyah setidaknya terbagi atas empat golongan: (1) sistem timokrasi, rezim yang mengutamakan kehormatan atau kewibawaan (*karâmah*), (2) sistem plutokrasi, rezim yang mengutamakan kelompok sedikit, di mana kekuasaan atau kepemimpinan dipegang orang tertentu berdasarkan atas perhitungan besar kekayaan, konglomeratisme (*baddalah*), (3) sistem tirani, rezim yang mengutamakan pemimpin seorang tiran, militerisme (*taghallib*), (4) sistem demokrasi, rezim yang mengutamakan perwakilan orang–orang banyak (*jama'iyah*).

Di antara empat sistem pemerintahan yang tidak baik (*jahiliyah*) di atas, sistem demokrasi diakui al–Farabi sebagai sistem yang paling baik. Demokrasi adalah sistem pemerintahan yang terbaik di antara rezim–rezim yang jelek. Ia merupakan negara yang paling didambakan dan dianggap paling bahagia. Negara ini tampak seperti sulaman garmen yang penuh corak warna. Setiap orang menyukainya dan ingin tinggal di dalamnya karena tidak ada satupun keinginan atau potensi, yang baik maupun jahat, yang tidak tertampung dan tidak terkembangkan di dalamnya. Dalam sistem demokrasi ini ada dua prinsip yang dianut,

a. Prinsip kebebasan (*liberty*), sehingga rezim demokratis disebut juga rezim "bebas" atau "kesatuan orang–orang bebas". Dalam negara demokrasi ini, setiap individu berhak dan bebas melakukan apa yang dikehendaki dan disukai, dan tidak seorangpun berhak atas otoritas kecuali berbuat untuk memanfaatkan kebebasaanya.
b. Prinsip kesejajaran (*equality*). Setiap orang dalam rezim demokrasi adalah sama dan sejajar dihadapan hukum. Tidak ada perbedaan antara penguasa dan rakyat jelata, bahkan rakyatlah sumber dan pemegang otoritas kekuasaan yang sebenarnya, sedang pemerintah hanya menjalankan tugasnya sesuai yang dikehendaki rakyat.[14]

Dengan dua prinsip ini, terutama kebebasan, sistem demokrasi tidak hanya mendorong lahirnya ilmu dan peradaban tinggi tetapi bersamaan itu juga membuka peluang bagi berkembangnya kekuatan–kekuatan jahat, minimal yang secara moral bertentangan dan menghambat tercapainya kebahagiaan masyarakat, karena tidak ada otoritas atau rasa tanggung jawab untuk mengendalikan nafsu jahat (amoral) dan harapan–harapan warga negara. Inilah ketidak–sempurnaan sistem demokrasi. Karena itu, meski demokrasi diakui sebagai negara paling besar, paling berperadaban, paling produktif dan

13 *Ibid*, 78–79.

14 Al–Farabi, *Mabadi Ara Ahl al–Madina al–Fadilah*, dalam Richard Welzer (ed), (Oxford, Clarendon Press, 1985),

paling sejahtera, ia juga merupakan negara yang paling banyak mengandung kejahatan dan keburukan.[15]

E. Al–Madinah al–Fadlilah (Negara Utama).

Berdasar kenyataan di atas, al–Farabi mengajukan gagasannya tentang sistem pemerintahan negara utama (*al–Madinah al–Fadilah*). Di sini, negara tidak diperintah oleh perwakilan orang banyak (parlemen) melainkan oleh pemimpin utama yang bertugas untuk mendidik dan mengarahkan rakyat pada pencapaian kebahagiaan tertinggi (aktualisasi potensi–potensi terbaik dari ruhani dan pemikiran). Gagasan ini didasarkan atas kenyataan, (1) bahwa susunan masyarakat atau pemerintahan tidak berbeda dengan badan. Pada badan, semua gerakan yang dilakukan oleh tangan, kaki, kepala dan lainnya, adalah atas perintah hati. Hati bertindak sebagai pemimpin atas tindakan jasad. Begitu pula yang terjadi pada masyarakat. Apa yang terjadi pada masyarakat tidak berbeda dengan apa yang ada pada jasad: ia bertindak sesuai dengan perintah pemimpin atau pemerintah. Pemerintah adalah pemimpin masyarakat. (2) Bahwa karena perbedaan–perbedaan alamiah, tidak semua orang mengetahui dan memahami kebahagiaan lewat dirinya sendiri atau sesuatu yang harus diperbuatnya guna mencapai kebahagiaan. Mereka membutuhkan guru, pendidik dan pembimbing. Di sinilah tugas dan fungsi pemimpin utama, yakni dengan kesempurnaan dan kebijaksanannya, ia harus menunjukkan pada masyarakat tentang objek utama (*primari intellegibles*) yang bisa mengarahkan mereka pada kebahagiaan.[16]

Karena itu, negara utama (*madinah al–fadilah*) tidak bisa dipimpin oleh sembarang orang melainkan oleh mereka yang benar–benar memenuhi persyaratan tertentu (*dustur*). Menurut al–Farabi, pemimpin utama (*al–ra'is al–awwal*) harus memenuhi persyaratan yang bersifat *fitrah* (bawaan) dan pengayaan (*muktasab*).[17] Persyaratan yang bersifat bawaan (*fitrah*), antara lain,

a. Dari sisi spiritual, mempunyai kelebihan dalam soal kesalehan dan ketaqwaan, sebagai representasi manusia sempurna yang telah mencapai

15 Fauzi M. Najjar, "Demokrasi dalam Filsafat Politik Muslim", dalam Jurnal *al–Hikmah*, (edisi 2, Oktober 1990), 92.

16 *Ibid*, 87.

17 Perbedaan antara persyaratan yang bersifat fitrah dan muktasab ini bisa di gambarkan, bahwa yang fitrah adalah watak–watak atau tindakan–tindakan yang ada sebelumnya. Artinya, sebelum diangkat sebagai pemimpin, seseorang harus ditelusuri riwayat hidupnya, perilakunya dan kemampuannya dalam memimpin masyarakat dalam lingkungan atau organisasinya. Sementara persyaratan yang bersifat muktasab adalah kondisi–kondisi yang bisa dan harus dipelajari setelah seseorang menjadi pemimpin.

tahap intelek aktif (*al–'aql al–fa'al*) dalam menangkap dan menterjemahkan isyarat–isyarat ilahiyah. Di samping itu, juga terbukti mempunyai akhlak atau moral yang baik dan terpuji.

b. Dari segi intelektual, mempunyai keunggulan dalam hal representasi imanjinatif.

c. Dari segi politik, mempunyai kebijaksaan yang sempurna dalam menjalankan policy dan menangani persoalan–persoalan yang timbul. Juga mempunyai keunggulan persuasif serta sifat tegas dan lugas dalam menghadapi penyelewengan dan ketidakadilan

d. Dari sisi menejerial, mempunyai keunggulan dalam retorika, sehingga bisa menjelaskan persoalan–persoalan penting dengan baik dan mudah, pada masyarakat.[18]

Tentang persyaratan yang bersifat pengayaan (*muktasab*), antara lain,

a. Mengerti dan paham tentang hukum–hukum atau ketetapan–ketetapan sebelumnya untuk kemudian mampu merevisi dan menyelaraskan dengan tuntutan zaman.

b. Mengerti strategi dan pertahanan negara, karena ia berkewajiban untuk menjaga kedaulatan dan integritas negara.[19]

Jika pemimpin utama semacam itu tidak ada, negara harus dipimpin oleh gabungan orang–orang yang mengkombinasikan kualifikasi–kualifikasi tersebut, yang disebut pemimpin–pemimpin terpilih (*al–ru'asa al–akhyar*).[20] Kombinasi ini mungkin sama dengan model "kabinet pelangi" pada masa Gus Dur dahulu, tetapi bukan atas dasar perbedaan partai yang lebih demi mempertemukan berbagai kepentingan dan golongan, melainkan kombinasi dari kaum profesional, ilmuan, pemikir, birokrat, dan lainnya yang secara bersama–sama bekerja demi tercapainya kebahagiaan bangsa. Jika gabungan orang–orang semacam ini juga tidak ditemukan, maka pemimpin negara harus diberi bekal tentang tradisi, ketetapan dan hukum–hukum yang telah dipancangkan para pendahulunya (atau oleh dewan legislatif yang arif dan kredible), dengan syarat bahwa pemimpin tersebut harus memiliki kesalehan spiritual dan moral, serta kebenaran opini untuk menafsirkan dan menetapkan hukum–hukum dan ketetapan tersebut dalam situasi baru yang dihadapinya.[21]

18 Abd Wahid, *Mabadi' Ara Ahl al–Madinah,* 66; Lihat pula Abbas Halimi al–Huli, "Ara l–farabi fi al–Daulah wa al–Mujatama' al–Insan", dalam *Al–Farabi wa al–Hadlarah al–Insaniyah*, (Baghdad, Dar al–Huriyah, 1976), 496–97.

19 Abd Wahid, *Mabadi' Ara Ahl al–Madinah,* 72.

20 Ibid, 74; Fauzi M. Najjar, *Demokrasi*, 89.

21 Fauzi M. Najjar, *Ibid*, 90.

Walhasil, negara utama atau setidaknya pemerintahan terbaik adalah rezim di mana orang–orang saleh dan profesional merupakan yang paling banyak mengambil peranan atau penentu kebijakan. Dengan sistem seperti itu, diharapkan mereka akan mampu mendidik dan membawa masyarakat pada tingkat kesejahteraan dan kebahagiaan tertinggi. Manusia–manusia unggul mencapai kebahagiaan dan kesempurnaan lewat spekulasi, penemuan dan pemikiran, sementara masyarakat biasa (awam) menemukan kebahagiaan sejenis lewat praktek–praktek dan desakan–desakan moral yang telah di tentukan.

Selanjutnya, menurut al–Farabi, jika kaum saleh, pemikir dan profesional juga tidak bisa menempati posisi strategis dalam pemerintahan, maka sistem pemerintahan demokrasi adalah alternatif terbaik. Sebab, dalam sistem demokrasi yang bebas ini, kaum saleh dan pemikir akan mempunyai banyak kesempatan untuk melakukan kegiatan membimbing dan memberi petunjuk pada masyarakat lewat pendidikan, pemikiran dan lainnya, sehingga bisa tercapai kebahagiaan bersama. Dengan demikian, mereka itulah pemimpin–pemimpin sejati, meski tanpa mahkota dan pengawal.[22]

F. Penutup.

Dari paparan tentang konsep negara utama al–Farabi diatas, ada beberapa hal yang perlu disampaikan,

a. Gagasan tentang negara utama al–Farabi ini agaknya diadopsi dan diramu dari pemikiran "Republic"–nya Plato dan konsep kebahagiaannya Aristoteles. Al–Farabi sendiri beberapa kali merujukkan pikirannya ini pada pemikiran kedua tokoh tersebut. Hanya saja, al–Farabi kemudian memberi ruh atau spirit pada pemikiran kedua tokoh di atas dengan konsep–konsep yang diambil dari ajaran Islam. Ini tampak jelas, misalnya, dalam konsepnya manusia sempurna yang diartikan sebagai representasi Tuhan, setidaknya sebagai manusia yang sangat dekat dengan Tuhan. Konsep ini tidak ada dalam pemikiran Plato dan Aristoteles.[23]

b. Asumsinya bahwa masyarakat tidak ubahnya jasad yang setiap gerak geriknya senantiasa dikontrol dan dikomando bisa memberi peluang pada penguasa untuk bersikap otoriter. Ini juga memberikan kesan yang kurang menghargai pada tingkat "kecerdasan" masyarakat. Padahal, pada era modern, rakyat justru diharapkan bisa mengontrol pemerintah, setidak ada dialog yang seimbang antara pihak penguasa dengan rakyat. Makna zakat, di mana muzakki mempunyai wewenang mengontrol tugas amil

22 *Ibid*, 93.

23 Lihat juga, Abd Wahid, *Mabadi' Ara Ahl al–Madinah,* 64.

yang dalam hal ini dilakukan pemerintah, sesungguhnya, tidak berbeda dengan konsep kedaulatan di tangan rakyat seperti yang dipahami dalam teori politik modern.[24]

c. Gagasan al–Farabi tentang pemimpin utama (*al–ra'is al–awal*) sangat dekat dengan konsep imamah madzhab Syiah. Bahkan sebagian besar sumber menyatakan bahwa gagasan ini memang dipengaruhi ide imamah tersebut, atau bisa jadi sebagai promosi doktrin imamah, mengingat bahwa al–Farabi dianggap sebagai pemikir Syi'i.

d. Kritiknya pada sistem demokrasi, yang digambarkan sebagai sulaman garmen yang penuh corak warna, negara paling berperadaban dan paling sejahtera tetapi sekaligus juga sebagai negara paling bobrok dan menyedihkan kiranya bisa dijadikan renungan. Kenyataanya, Amerika, yang dianggap sebagai negara paling demokratis, bebas, maju dan canggih, sekaligus juga dikenal sebagai negara paling tinggi tingkat kejahatannya, dan paling rusak perilaku moralnya ––ditinjau dari perspektif agama [.]

Daftar Pustaka

Aqqad, Abbas M., *Al–Dimuqrathiyah fi al–Islam*, Kairo, Dar al–Ma'arif, tt

Bakar, Osman, *Hierarki Ilmu*, Bandung, Mizan, 1997

Farabi, *Mabadi Ara Ahl al–Madina al–Fadilah*, dalam Richard Welzer (ed), Oxford, Clarendon Press, 1985

Huli, Abbas Halimi, "Ara al–Farabi fi al–Daulah wa al–Mujatama' al–Insan", dalam *Al–Farabi wa al–Hadlarah al–Insaniyah*, Baghdad, al–Huriyah, 1976

Ibn Khalikan, *Wafaya al–A'yan*, V, Beirut, Dar al–Syadr, tt

Jamal, Hamid al–, *Adhwa' Ala al–Dimuqrathiyah*, Kairo, al–Misriyah, 1960

Mas'udi, Masdar F, *Agama Keadilan Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, Jakarta, P3M, 1993

Najjar, Fauzi M., "Demokrasi dalam Filsafat Politik Muslim", dalam Jurnal *al–Hikmah*, edisi 2, Oktober 1990

Netton, Ian Richard, *Al–Farabi and His School*, London, Routledge, 1992

Rayes, *Al–Nazariyah al–Siyasah fi a l–Islam*, Kairo, Anglo Egyptian Book, 1957

Suseno, Frans Magnis, *Etika Politik*, Jakarta, Gramedia, 1994

---

24 Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, (Jakarta, P3M, 1993), 53.

Wafa, Abd al–Wahid, Ali (ed), *Mabadi' Ara Ahl al–Madinah li al–Farabi*, Kairo, Alam al–Kutub, 1973.

Watt, Montgomery, *The Majesty that was Islam*, London, Sidgwick, 1976

Zidan, George, *Tarikh Adab al–Lughah al–Arabiyah*, Beirut, Dar al–Fikr, 1996

Pandangan Filsafat Islam, Tasawuf, Fiqh dan Tradisi Jawa Terhadap Perempuan*

A. Pendahuluan.

Perempuan dan relasinya dengan laki–laki telah menjadi objek kajian sejak klasik. Filsafat Yunani dan Barat secara umum menilai perempuan sebagai makhluk yang lemah dan cacat sehingga mereka menempatkan perempuan sebagai manusia kelas kedua setelah laki–laki. Alasan yang paling banyak disampaikan adalah bahwa perempuan adalah makhluk yang lemah nalarnya. Penelitian Gadis Arivia menunjukkan bahwa sejak Plato (427–347 SM) yang idealis dan Aristoteles (384–322 SM) yang empirik sampai Jean–Paul Sartre (1905–1980) yang eksistensialis, hampir semuanya menganggap demikian. Tidak banyak filosof yang memberikan penilaian seimbang kepada perempuan. Jhon Stuart Mill (1806–1873) adalah sedikit filosof yang menganggap perempuan mempunyai kemampuan setara dengan laki–laki.[2] Pemikiran filsafat Islam, tasawuf, hukum Islam dan tradisi Jawa memberikan penilaian yang berbeda terhadap perempuan. Empat perspektif ini mempunyai penilaian sendiri terhadap perempuan, yang berbeda dengan pemikiran filsafat di Barat.

Ada beberapa penelitian yang telah menulis perspektif–perspektif tertentu tentang perempuan. Antara lain, (1) penelitian Kilwouw, Kumari dan Tahir

---

* Diterjemahkan dari artikel Achmad Khudori Soleh et al "THE PERSPECTIVE OF ISLAMIC PHILOSOPHY, SUFISM, ISLAMIC JURISPRUDENCE AND JAVANESE TRADITION ON WOMEN", Ulul Albab vol. 24. No. 1 (2023): 1-21. https://doi.org/10.18860/ua.v24i1.20645 dan https://ejournal.uin-malang.ac.id/index.php/ululalbab/article/view/20645

2 Gadis Arivia, *Filsafat Beperspektif Feminis* (Jakarta: Yayasan Jurnal Perempuan, 2003). 75.

tentang kekerasan terhadap perempuan dalam perspektif filsafat Islam.[3] (2) penelitian Sandano dan Haitami tentang feminism dalam pandangan tasawuf.[4] Lebih spesifik, Khotimah meneliti pandangan tasawuf tentang perempuan sebagai manifestasi Tuhan.[5] Beberapa artikel juga meneliti relasi perempuan dan tasawuf di negara tertentu. Yaitu, penelitian Saad Khan tentang sufisme perempuan di Asia Selatan, penelitian el–Haitami tentang perempuan sufi di Marocco, penelitian Neubauer tentang sufisme perempuan di Turkey kontemporer.[6]

Penelitian tentang perspektif fiqh dan tradisi Jawa terhadap perempuan juga banyak. Antara lain, (1) penelitian Yanggo dan Ibn Khoir tentang kepemimpinan dalam perspektif hukum Islam,[7] (2) penelitian Lutfiyah tentang perempuan pekerja migran dalam perspektif fiqh,[8] dan (3) penelitian

---

3 Astuti Nurlaila Kilwouw, "KEKERASAN SEKSUAL TERHADAP PEREMPUAN DALAM KAJIAN FILSAFAT ISLAM (Studi Pemikiran Feminis–Muslim)," *AL–WARDAH* 13, no. 1 (2020), https://doi.org/10.46339/al–wardah.v13i1.160.; Fatrawati Kumari, "AGAMA DAN KEKERASAN TERHADAP PEREMPUAN (ANALISIS GENDER DAN FILSAFAT TAOISME–ISLAM)," *Marwah: Jurnal Perempuan, Agama Dan Jender* 12, no. 2 (2013), https://doi.org/10.24014/marwah.v12i2.519. Muhammad Tahir et al., "Eradicating Gender–Based Violence against Female–Intimate Partner in Pakistan: A Theoretical Framework from Islamic Philosophy," *Academic Journal of Interdisciplinary Studies* 10, no. 1 (2021), https://doi.org/10.36941/ajis–2021–0029.

4 Imran Ali Sandano, Pasand Ali Khoso, and Zareen Khan Rind, "E–3 Feminism and Sufism," *Al–Aijaz Research Journal of Islamic Studies & Humanities* 5, no. 1 (2021), https://doi.org/10.53575/e3.v5.01(21).22–31. Haitami, "Women and Sufism:," *Mediterranean Studies* 22, no. 2 (2014), https://doi.org/10.5325/mediterraneanstu.22.2.0190.

5 Khusnul Khotimah, "Woman, Authority and Manifestation of God in The Narrative of Sufism," *JURNAL PENELITIAN*, 2018, https://doi.org/10.28918/jupe.v15i2.1647.

6 Saad Khan and Abida Bano, "Women and Sufism in South Asia: A Survey of Historical Trends," *Liberal Arts and Social Sciences International Journal (LASSIJ)* 4, no. 2 (2020), https://doi.org/10.47264/idea.lassij/4.2.16. Meriem El Haitami, "Women and Sufism: Religious Expression and the Political Sphere in Contemporary Morocco," *Mediterranean Studies* 22, no. 2 (2014), https://doi.org/10.1353/mds.2014.0009.; Anna Neubauer, "This Is the Age of Women: Legitimizing Female Authority in Contemporary Turkish Sufism," *Journal for the Academic Study of Religion* 29, no. 2 (2016), https://doi.org/10.1558/jasr.v29i2.30982.

7 Huzaemah Tahido Yanggo, "KEPEMIMPINAN PEREMPUAN DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM," *MISYKAT: Jurnal Ilmu–Ilmu Al–Quran, Hadist, Syari'ah Dan Tarbiyah* 1, no. 1 (2016), https://doi.org/10.33511/misykat.v1n1.1.; Fahmi Ibnu Khoer, Syarifah Gustiawati, and Yono Yono, "Kepemimpinan Perempuan Dalam Perspektif Hukum Islam," *As–Syar'i: Jurnal Bimbingan & Konseling Keluarga* 4, no. 1 (2021), https://doi.org/10.47467/assyari.v4i1.536.

8 L. Lutfiyah, Nurdien Harry Kistanto, and Muhammad Akmaluddin, "Women Migrant Workers in Fiqh Perspectives," *Sawwa: Jurnal Studi Gender* 15, no. 1 (2020), https://doi.org/10.21580/sa.v15i1.5564.obtained by tracing the book of jurisprudence by analyzing the content (content analysis

Kasdi tentang perempuan minoritas dalam perspektif Maqasid al–Shari'ah.[9] Penelitian lain adalah artikel Dahwadin tentang peran perempuan dalam saksi persidangan,[10] penelitian Sahriati tentang relasi istri dan suami dalam perspektif fiqh mubadalah,[11] dan penelitian Jalaludin dan Sofiani tentang relasi suami istri dalam nikah siri.[12] Untuk perspektif tradisi Jawa, antara lain, penelitian Hanipuddin dan Cristianna tentang karakter perempuan dalam tradisi Jawa.[13] Artikel lain adalah penelitian Alnoza tentang konstruksi masyarakat Jawa terhadap perempuan abad 9–14 M.[14]

Uraian di atas menujukkan bahwa belum ada penelitian yang mengkaji perempuan dalam beberapa perspektif sekaligus, tetapi hanya dalam perspektif tertentu. Selain itu, penelitian yang ada tidak dalam upaya menempatkan perempuan sederajat dengan laki–laki. Penelitian ini mengisi kekurangan tersebut. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis perspektif Filsafat Islam, Tasawuf, hukum Islam dan tradisi Jawa sekaligus terhadap perempuan. Selanjutnya, penelitian ini membandingkan keempat perspektif tersebut untuk mendukung gagasan kesetaraan laki–laki dan perempuan. Penelitian ini berdasarkan pada dua asumsi. (1) Setiap perspektif mempunyai pandangan sendiri yang berbeda terhadap objek. Analisis yang beragam dapat memberikan perspektif yang utuh dan seimbang terhadap perempuan. (2) Perspektif tertentu terhadap perempuan tidak lepas dari konteks dan kontens pandangan

9 Abdurrohman Kasdi et al., "Fiqh Minority for Papuan Muslims in the Perspective of Maqasid Al–Shari'ah," *International Journal of Islamic Thought* 20 (2021), https://doi.org/10.24035/ijit.20.2021.205.

10 Dahwadin et al., "Revisting the Role of Women as Witnesses in Fiqh Justice," *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah* 19, no. 1 (2019), https://doi.org/10.15408/ajis.v19i1.11768.this paper concludes that the provision in the hadith, historically, regards heavily on women's capability and readiness to perform their duties as witnesses. It can be seen in the case of qadzaf where women can be witnesses for themselves (by stating four oaths in the name of Allah

11 Laili Izza Syahriyati, "THE CONCEPT OF 'IHDAD HUSBAND WHO LIVED WITH THEIR WIFE (ANALYTICAL STUDY OF QIRAAH MUBADALAH'S INTERPRETATION)," *Nurani: Jurnal Kajian Syari'ah Dan Masyarakat* 20, no. 2 (2020), https://doi.org/10.19109/nurani.v20i2.5536.

12 Akhmad Jalaludin and Triana Sofiani, "Gender Relation Pattern in the Siri Marriage Family," *MUWAZAH: Jurnal Kajian Gender* 12, no. 2 (2020): 181–96, https://doi.org/https://doi.org/10.28918/muwazah.v12i2.3465.

13 Sarno Hanipudin and Yusri Amalia Habibah, "Karakter Wanita Dalam Tradisi Jawa," *Studi Islam Dan Budaya* 1, no. 2 (2021).; Aniendya Christianna, "Javanese Women Hybridity: Postcolonial Study of Nyonya Muluk in Damar Kurung Paintings," *International Journal of Creative and Arts Studies* 7, no. 1 (2020), https://doi.org/10.24821/ijcas.v7i1.4164.made in the 16th century. In 2017 Damar Kurung was declared an intangible cultural heritage by the Indonesian Ministry of Education and Culture. Masmundari (1904–2005

14 Muhamad Alnoza and Sulistyowati Dian, "Konstruksi Masyarakat Jawa Kuno Terhadap Transgender Perempuan Pada Abad Ke 9–14 M," *AMERTA* 39, no. 1 (2021), https://doi.org/10.24832/amt.v39i1.51–64.

itu sendiri. Analisis komparatif terhadap perspektif–perspektif yang ada dapat memberi pemahaman yang memadai tentang latar belakang perbedaan mereka.

B. Metode Penelitian.

Objek penelitian ini adalah perspektif–perspektif tenteng perempuan, yaitu perspektif filsafat Islam, tasawuf, hukum Islam dan tradisi Jawa. Data utama penelitian ini adalah buku–buku primer dari empat perspektif ini yang berkaitan dengan perempuan. Data pendukung adalah perspektif perempuan yang ditulis oleh orang–orang yang bukan dari empat kelompok ini. Peneliti juga menggunakan sumber rujukan lain yang berhubungan dengan pokok bahasan. Sumber primer yang dimaksud ditulis dalam bagan 1.

Bagan 1: Sumber primer.

No	Perspektif	Rujukan Utama	Keterangan
1	Filsafat Islam	Al–Farabi, Ara ahl al–Madinah al–Fadlilah	
2	Tasawuf	Ibn Arab, Fisus al–Hikam Ibn al–Jauzi, *Ṣifat Al–Ṣafwah*	
3	Fiqh	Ibn Rushd, *Bidâyah Al–Mujtahid Wa Nihâyah Al–Muqtaṣid* Al–Sha'rani, *Al–Mizân Al–Kubrâ*	
4	Tradisi Jawa	Krishna Bayu Aji, *Perempuan–Perempuan Tangguh Penguasa Tanah Jawa* (Yogyakarta: Araska, 2018)	

Data dari sumber–sumber utama kemudian dianalisis dengan metode contens analysis.[15] Analisis ini digunakan untuk menjelaskan konsep perempuan dalam empat perspektif yang dimaksud. Peneliti juga melakukan cross–check data dengan data yang lain. Cross–check dilakukan untuk mengantisipasi kemungkinan salah pemahaman terhadap sumber–sumber rujukan.[16]

Hasil penelitian yang telah dijelaskan kemudian didiskusikan dengan menggunakan metode interpretative analysis.[17] Pada bagian ini peneliti mengkritisi lebih lanjut empat perspektif terhadap perempuan dengan melacak latar belakangnya, memprediksi konsekuensi logisnya atau membandingkan

15 Satu Elo et al., "Qualitative Content Analysis," *SAGE Open* 4, no. 1 (January 2014): 215824401452263, https://doi.org/10.1177/2158244014522633.

16 Robert G. Turner, "Double Checking the Cross–Check Principle," *Journal of the American Academy of Audiology* 14, no. 05 (May 2003): 269–77, https://doi.org/10.1055/s–0040–1715737.

17 Audrey Alejandro, "Reflexive Discourse Analysis: A Methodology for the Practice of Reflexivity," *European Journal of International Relations* 27, no. 1 (March 2021): 150–74, https://doi.org/10.1177/1354066120969789.

dengan teori lainnya dengan metode comparative analysis.[18] Berdasarkan hal tersebut kemudian diambil kesimpulan pentingnya.

C. Hasil dan Pembahasan.

1. Perspektif Filsafat Islam.

Pemikiran filsafat Islam menempatkan perempuan setara dengan laki–laki sepanjang mereka mempunyai kemampuan yang sama. Filsafat Islam lebih melihat pada kemampuan intelektual dan bukan jenis kelamin. Karena itu, ketika berbicara tentang puisi, al–Farabi (870–950), tokoh filsafat Islam aliran neo–paltonis, menyatakan bahwa kriteria keunggulan sebuah puisi tidak ditentukan oleh siapa yang menciptakan, laki–laki atau perempuan, melainkan pada keindahan susunannya.[19] Pernyataan al–Farabi ini juga tampak dalam konsepnya tentang kriteria pemimpin negara utama. Al–Farabi menyatakan bahwa seorang pemimpin negara utama harus memiliki 12 sifat. Antara lain, sehat jasmani, kesempurnaan intelektual dan suka keilmuan, kemampuan berbicara (orator), bermoral baik, bijak, memahami tradisi dan budaya bangsanya, dan kemampuan melahirkan peraturan yang tepat. Semuanya kriteria mengacu pada hal–hal yang bersifat intelektual dan spiritual. Al–Farabi sama sekali tidak mempersyaratkan jenis kelamin tertentu, harus laki–laki seperti dalam kebanyakan fiqh, misalnya.[20]

Penilain yang tidak mendasarkan pada jenis kelamin melainkan pada kemampuan intelektual juga disampaikan oleh Ibn Sina (980–1037). Ibn Sina menyatakan bahwa setiap manusia mempunyai tiga potensi, yaitu potensi tumbuhan, binatang dan rasionalitas. Potensi tumbuhan membuat fisik manusia berkembang, potensi binatang menjadikan manusia dapat beraktivitas dan potensi rasional menjadikan manusia dapat berpikir dan membuat pilihan–pilihan dalam hidupnya. Bagi Ibn Sina, hakekat manusia adalah potensi rasionalitasnya, dan dalam kemampuan–kemampuan ini

18 Dean C. Adams and Michael L. Collyer, "Phylogenetic Comparative Methods and the Evolution of Multivariate Phenotypes," *Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics* 50, no. 1 (November 2019): 405–25, https://doi.org/10.1146/annurev–ecolsys–110218–024555.; Jan Pringle et al., "Interpretative Phenomenological Analysis: A Discussion and Critique," *Nurse Researcher* 18, no. 3 (April 2011): 20–24, https://doi.org/10.7748/nr2011.04.18.3.20.c8459.

19 A.J. Arberry, "Farabi's Canons of Poetry," in *Rivista Degli Studi Orientali.*, ed. Rebecca Gould (Rivista degli Studi Orientale, 1937), 266–78, https://works.bepress.com/r_gould/80/.

20 Abu Nasr al– Farabi, *Mabâdi' Arâ' Ahl Al–Madîna Al–Fâdlila*, ed. Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985).; Achmad Khudori Soleh, "Pemimpin Utama Menurut Al–Farabi," in *Bunga Rampai Manajemen Strategik Sebuah Kajian Dalam Pendidikan Islam*, ed. Slamet (Malang: Literasi Nusantara, 2021), 140–49, http://repository.uin–malang.ac.id/10010/.

tidak ada bedanya antara jiwa laki–laki dan perempuan. Bagi Ibn Sina, siapapun mempunyai hak dan mampu meningkatkan kualitas jiwanya jika berusaha keras. Tidak ada perbedaan jiwa orang laki–laki atau perempuan.[21] Penelitian Najati juga menunjukkan kesimpulan yang sama, bahwa pemikiran filsafat Islam khususnya Ibn Sina tidak membedakan laki–laki dan perempuan.[22]

Ibn Rusyd (1126–1198), filosof muslim yang dikenal sebagai komentator Aristoteles (384–322 BC) juga memberikan penilaian positif pada perempuan. Ketika memberi komentar atas buku "Republic" karya Plato (428–348 BC), Ibn Rusyd mengkritik pemikiran Plato dalam buku tersebut. Dalam buku ini Plato menyatakan bahwa perempuan adalah makhluk imitasi. Ibn Rusyd menyatakan bahwa pernyataan Plato ini menyesatkan, karena bagi Ibn Rusyd perempuan bukan hanya makhluk yang pintar berdandan tetapi juga mempunyai kemampuan berbicara dan intelektual yang bagus.[23]

Benar bahwa Ibn Rusyd tampak berhati–hati dan tidak memberi tanggapan secara tegas ketika mendiskusikan perempuan dalam perspektif hukum Islam (fiqh). Dalam masalah imam shalat bagi perempuan, misalnya, Ibn Rusyd tidak memberi ketentuan hukum karena baginya hal itu tidak ada aturannya dalam nas. Begitu pula dalam soal jabatan sebagai hakim bagi perempuan. Meski demikian, Ibn Rusyd menjelaskan adanya pendapat–pendapat lain yang memperolehkan perempuan menjadi imam shalat bagi laki–laki dan menjadi hakim. Ibn Rushd menyatakan bahwa Ibn Jarir al–Thabari (836– 922) adalah tokoh yang memperbolehkan perempuan menjadi hakim dan imam shalat bagi makmum laki–laki.[24] Artinya, Ibn Rushd tetap memberikan penilaian positif pada perempuan dan tidak begitu saja menempatkan posisi perempuan di bawah laki–laki.

Perspektif para tokoh filosof muslim tentang perempuan di atas digambarkan dalam bagan 2.

---

21 Muhammad Kamil al– Hur, *Ibn Sinâ Hayâtu Athâruh Wa Falsafatuh* (Beirut: Dar al–Kutub al–Ilmiyah, 1991).

22 Muhammad Uthman Najati, *Al–Dirâsât Al–Nafsâniyyah ʻind Al–Ulamâ Al–Muslimĩn* (Cairo: Dar al–Shuruq, 1993).

23 Ahmad Ibn Rushd, *Sharh Jumhûriyah Aflatûn (Averroes on Plato's Republic)*, ed. Ralph Lerner (Cornell: Cornell University Press, 1974). 27.

24 Ahmad Ibn Rushd, *Bidâyah Al–Mujtahid Wa Nihâyah Al–Muqtaṣid* (Beirut: Dar al–Fikr, n.d.). I, 105; II, 344.

Bagan 2: Perspektif Filsafat Islami.

D. Perspektif Tasawuf.

Tasawuf memberi pandangan yang positif pada perempuan. Tasawuf menempatkan perempuan pada posisi yang setara dengan laki–laki. Perspektif ini mungkin disebabkan ajaran utama tasawuf yang menekankan kebersihan hati dalam upaya mendekatkan hati kepada Tuhan. Yaitu, bagaimana mampu sedekat mungkin dengan Tuhan dan bagaiman Dia semakin dirindukan dan dicintai. Untuk mencapai tingkat tersebut tidak ada syarat jenis kelamin, karena laki–laki maupun perempuan mempunyai hak dan kesempatan yang sama.[25]

Ibn Arabi (1165–1240), tokoh sufi falsafi tidak melihat perempuan sebagai sumber maksiat melainkan sebagai sarana mencapai Tuhan. Cinta laki–laki kepada perempuan dan keinginan bersatu dengannya adalah symbol kecintaan dan kerinduan manusia kepada Tuhan dan sebaliknya. Dalam cinta laki–laki kepada perempuan terdapat cinta kepada Tuhan dan essensi cinta kepada Tuhan.[26] Rasul sendiri pernah menyatakan bahwa ada tiga hal yang membuat beliau senang, yaitu perempuan, parfum dan shalat (Sunan al–Nasai, no. 3940; Musnad Ahmad, no. 14037).

Lebih dari itu, Ibn Arabi (1165–1240) mengajarkan tentang adanya kesatuan realitas (*wahdah al–wujūd*) dan kesatuan agama (*wahdah al–adyân*). Kesatuan semesta adalah bahwa Tuhan dan semesta adalah kesatuan yang tidak terpisahkan. Tuhan adalah substansi alam dan alam adalah ekspresi kehendak Tuhan. Tidak ada fenomena di alam semesta yang tidak merupakan kehendak Tuhan. Sementara itu, kesatuan agama adalah bahwa substansi semua agama pada dasarnya adalah sama, meski berbeda aspek aturan formalnya.[27] Ketika

---

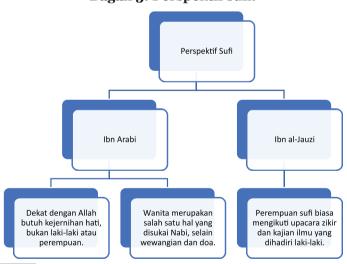
25 Said Aqil Siraj, "Kepemimpinan Perempuan Dalam Islam," in *Kepemimpinan Perempuan Dalam Islam*, ed. Shafia Hasyim (Surabaya: Intervisi, 1995), 46–62.

26 Azhari Kautsar Nor, *Ibn Arabi Wahdat Al–Wujud Dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995).

27 Muhammad Ibn Arabi, *Fushûsh Al–Hikam* (Beirut: Dar al–Kutub, n.d.).

diyakini bahwa secara substantif tidak berbeda antara Islam dengan agama lain, dan bahkan tidak ada jarak antara Tuhan dengan semesta, maka apa artinya perbedaan laki–laki perempuan?

Tidak adanya perbedaan strata antara laki–laki dan perempuan dalam sufisme tersebut tidak hanya dalam konsep melainkan juga dalam pergaulan sehari–hari. Ibn al–Jauzi (1116–1201) meriwayatkan kisah–kisah pergaulan laki–laki dan perempuan kaum sufi dalam *Ṣifat al–Ṣafwah*. Laki–laki dan perempuan kaum sufi biasa bertemu untuk mendiskusikan persoalan spiritual. Perempuan–perempuan sufi juga biasa mengikuti pertemuan–pertemuan majlis zikr dan mengadakan kegiatan–kegiatan lain di suatu tempat yang dihadiri laki–laki.[28] Kebersamaan mereka dilakukan secara wajar dan tanpa halangan. Fatimah istri Ahmad ibn Khazruya (w. 864) dikisahkan sering bertemu dengan Abu Yazid al–Bastami (804–877) dan berdiskusi tentang spiritual dengannya tanpa menggunakan kerudung dan tutup tangan, sehingga perhiasan dan cat kukunya terlihat. Suaminya cemburu dan mengecam Fatimah, tetapi Fatimah menjawab bahwa dalam hatinya hanya ada Tuhan.[29]

Perspektif para tokoh besar sufi tentang perempuan di atas digambarkan dalam bagan 3.

Bagan 3: Perspektif sufi.

28 Abd al–Rahman Ibn al–Jauzi, *Ṣifat Al–Ṣafwah* (Heiderabad: Loknow, 1938). Buku ini terdiri atas 4 jilid tebal dan berisi kisah–kisah kaum Sufis, laki–laki maupun perempuan dan hubungan diantara mereka.

29 Farid al–Din al– Attar, *Tażkirah Al–Awliyâ'*, ed. Sabir Dabus (Cairo: al–Haiah al–Misriyah, 2006).; Ruth Roded, *Women in Islamic Biographical Collections from Ibn Sa'd to Who's Who* (London: Lynne Rienner, 1994).

E. Perspektif Hukum Islam (Fiqh).

Fiqh menilai perempuan dari perspektif hukum, dan kajian hukum Islam membedakan perempuan dengan laki–laki. Bagaimana pandangan hukum Islam terhadap perempuan? Pandangan hukum Islam terhadap perempuan dapat dibagi dalam dua kelompok. (1) kelompok yang menilai bahwa perempuan mempunyai kelemahan–kelemahan tertentu sehingga menempatkan perempuan di bawah laki–laki. (2) kelompok yang menilai perempuan mempunyai potensi yang tidak kalah dari laki–laki, sehingga mereka memberikan hak yang sama kepada laki–laki dan perempuan. Dua perspektif ini tampak jelas dalam kasus imam shalat berjamaah. Pendapat pertama muncul dalam pendapat empat imam madzhab fiqh, yaitu Abu Hanifah (699–767), Malik (716–795), Syafii (767–820), dan Ibn Hanbal (780–855). Empat madzhab sepakat bahwa perempuan tidak boleh menjadi imam shalat bagi laki–laki. Saat ini, pendapat ini diikuti oleh Yusuf al–Qardawi (1926–2022). Pendapat kedua tampak pada pendapat Abu Tsaur (792–862) dan Ibn Jarir al–Thabari (839–923). Kedua tokoh ini memperbolehkan perempuan menjadi imam shalat bagi makmum laki–laki.[30]

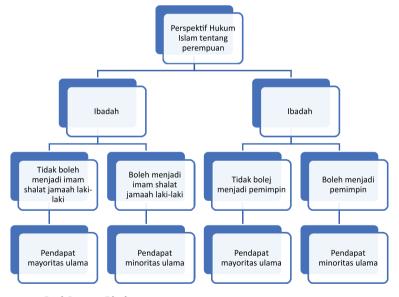
Perspektif fiqh juga terpola dalam dua pendapat berkaitan dengan kepemimpinan perempuan di ruang public. Pendapat pertama menyatakan bahwa perempuan tidak boleh menjadi pemimpin, dalam pemerintahan atau pengadilan, karena adanya kelemahan–kelemahan tertentu dalam diri perempuan. Mayoritas imam madzhab fiqh masuk dalam kelompok ini. Karena itu, ketika Megawati mencalon diri sebagai Presiden Indonesia tahun 2001, mayoritas umat Islam Indonesia menolak pencalonan tersebut. Alasan penolakan adalah karena Megawati perempuan. Pendapat kedua menyatakan bahwa perempuan boleh menjadi pemimpin sepanjang dia mempunyai kemampuan untuk itu. Pendapat kedua ini menilai seseorang pada aspek kemampuan atau kompetensi, bukan jenis kelamin. Ibn Rusyd (1126–1198) mendukung pendapat kedua ini.[31]

Ulama yang melarang atau menolak perempuan menjadi pemimpin umumnya merujuk pada beberapa hadits Rasul. Antara lain, Shahih al–Bukhari, no. 4425 dan 7099, Sunan Turmudzi, no. 2262, Sunan al–Nasai, no. 5388, dan Musnad Ahmad no. 20402. Isi hadits tersebut menyatakan bahwa masyarakat yang menyerahkan kepemimpinannya kepada perempuan tidak akan sukses. Muhammad al–Ghazali (1917–1996), pemikir muslim kontemporer asal Mesir, mengkritik penggunaan hadits tersebut sebagai dasar untuk melarang

30 Abdul Wahab al– Sha'rani, *Al–Mizân Al–Kubrâ* (Beirut: Dar al–Fikr, 1985).

31 Ibn Rushd, *Bidâyah Al–Mujtahid Wa Nihâyah Al–Muqtaṣid*.

perempuan tampil ke ruang public. Al–Ghazali menyatakan bahwa hadits–hadits tersebut lebih sebagai respon Nabi terhadap kondisi kerajaan di Persia saat itu yang dipimpin oleh seorang perempuan yang tidak kompeten, bukan larangan pada perempuan untuk menjadi pemimpin. Al–Ghazali mendasarkan kritiknya pada dua alasan. (1) informasi al–Qur'an tentang kepemimpinan Ratu Bilqis zaman Nabi Sulaiman (QS. Al–Naml, 23–44). Al–Qur'an menggabarkan Bilqis sebagai pemimpin perempuan yang sukses membawa rakyatnya pada kemakmuran dan kebenaran. Bagi al–Ghazali, tidak mungkin al–Qur'an memuji Bilqis yang perempuan jika Islam melarang perempuan menjadi pemimpin. (2) keputusan khalifah Umar ibn Khathab (634–644) mengangkat al–Syaffa (seorang perempuan) sebagai pengawas keuangan di pasar Madinah. Tidak mungkin khalifah Umar ibn Khathab yang dikenal keras dan tegas mau mengangkat al–Syaffa' jika perempuan tidak boleh tampil di ruang public.[32]

Beberapa perspektif dari para imam madzhab hukum islam tentang perempuan digambarkan dalam bagan 4.

Bagan 4: Perspektif ahli fiqh tentang Perempuan.

F. Perspektif Tradisi Jawa.

Tradisi Jawa yang dimaksud di sini adalah kebiasaan dan penilaian yang dianut oleh masyarakat suku Jawa yang mendiami pulau Jawa. Juga orang–orang Jawa di perantauan, yaitu di Jakarta, Sumatera dan Suriname. Tradisi

32 Syeikh Muhammad al– Ghazali, *Al–Sunnah Al–Nabawiyyah Bain Ahl Al–Fiqh Wa Ahl Al–Hadith* (Cairo: Dar al–Shuruq, 1989).

Jawa mempunyai pandangan yang beragam terhadap perempuan. Dalam relasi suami istri di rumah tangga, tradisi Jawa menempatkan perempuan dalam dua posisi yang berbeda. (1) menempatkan perempuan sebagai harta kekayaan milik suami. Tradisi Jawa menyebut perempuan pada posisi ini dengan istilah "simah" (isi rumah). Nasib perempuan ini, makmur dan derita hidupnya, tergantung nasib suami. Jika suami naik derajat maka perempuan juga naik derajatnya, begitu pula sebaliknya, "suwargo nunut neroko katut". (2) menempatkan perempuan sebagai patner yang seimbang bersama suami. Tadisi Jawa menyebut dengan istilah "garwo" (belahan jiwa suami). Perempuan model ini menjadi bagian tidak terpisahkan dari kesuksesan suami. Perempuan ini tidak ditempatkan sebagai kekayaan suami tetapi bagian tidak terpisahkan dari diri suami. Dengan kata lain, perempuan di tempatkan setara dengan laki–laki dan menjadi patner utama laki–laki.

Perspektif pertama yang menempatkan perempuan sebagai harta simpanan laki–laki tampaknya berkaitan dengan konsep Jawa tentang perempuan ideal. Sebagian masyarakat Jawa mengajarkan sikap–sikap tertentu sebagai perempuan ideal dalam rumah tangga. Penelitian Ajrin menyatakan bahwa tradisi Jawa mengajarkan delapan sikap yang harus dilakukan perempuan setelah menikah. Yaitu, patuh, setia, tanggap, siap, bakti, tulus, merawat diri dan terampil.[33] Delapan sikap perempuan ideal ini pada gilirannya mendorong perempuan pada posisi seperti harta kekayaan bagi suami.

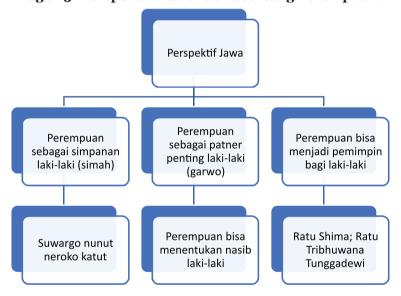
Meski demikian, tradisi Jawa bisa menerima jika perempuan maju ke ruang public atau bahkan menjad pemimpin. Masyarakat Jawa mengenal ratu–ratu perempuan yang hebat. Antara lain, Ratu Shima yang menjadi penguasa di kerajaan Kalingga (674–695), daerah Jepara, Jawa Tengah sekarang. Ratu Shima dikenal sebagai penguasa perempuan yang adil dan mampu membawa kemakmuran rakyatnya. Penguasa perempuan lain adalah Tribhuwana Wijayatunggadewi yang menjadi ratu di Majapahit (1328–1351) setelah Jayanegara (1309–1328). Penelitian Fithoh menyatakan bahwa anak perempuan Raden Wijaya sang pendiri Majapahit (1293–1309) ini disebut sebagai penguasa perempuan yang membisikkan pada raja berikutnya, Hayam Wuruk (1350–1389) dan Mahapatih Gadjah Muda (1331–1364) untuk menguasai nusantara.[34]

---

33 Subhan Ajrin, "Kebahagiaan Perkawinan Isteri Dalam Konsep Perempuan Ideal Jawa," *Kafa'ah: Journal of Gender Studies* 7, no. 1 (2017), https://doi.org/10.15548/jk.v7i1.167.

34 Anah Nur Fitroh, "Peran Tribhuwana Tunggadewi Dalam Mengembalikan Keutuhan Dan Perkembangan Kerajaan Majapahittahun 1328–1350," *Avatara* 5, no. 2 (2017).

Tradisi Jawa juga mengenal pemimpin perempuan bernama Srimat Tribhuwanaraja Mauli Warmadewi yang menjadi ratu di Kerajaan Dharmasraya (1286–1316), wilayah Sumetara Barat sekarang. Ratu perempuan ini dikenal sebagai penguasa besar sehingga raja Singhasari saat itu, wilayah Malang sekarang, yaitu Phrabu Kartanegara (1268–1292) merasa perlu untuk menjalin kerjasama dengannya. Peristiwa kerjasama antara raja Singhasari dengan penguasa perempuan di Sematera ini terjadi pada tahun 1286 yang dikenal dengan ekspedisi Pamalayu. Saat itu, Raja Kartanegara memberi patung Arca Amoghapasa sebagai hadiah persahabatan.[35]

Tiga perspektif dalam tradisi Jawa tentang perempuan digambarkan dalam bagan 5.

Bagan 5: Perspektif tradisi Jawa tentang Perempuan.

G. Pembahasan.

Perspektif filsafat Islam terhadap perempuan sangat positif. Perspektif ini muncul disebabkan kajian filsafat lebih melihat pada kemampuan manusia bukan pada bentuk fisik atau jenis kelamin. Perspektif ini mensicayakan dua hal. (1) perspektif filsafat Islam menjadi egaliter melihat perempuan dan laki–laki, sehingga tidak ada diskriminasi perempuan atau superioritas laki–laki. (2) filsafat Islam bisa menghargai potensi dan kebaikan dari manapun asalnya, laki–laki atau perempuan, bahkan dari bangsa non–Muslim sekalipun. Filsafat Islam pada kenyataannya dapat menerima filsafat Yunani seperti pemikitan

35 "Shima, Tribhuwana," Wikipedia the free Encyclopedia, 2022, https://en.wikipedia.org/wiki/.

Plato (423–347 BC) dan Aristoteles (384–322) yang dari luar Arab dan luar Islam.[36]

Meski sama–sama filosofis, penilaian Filsafat Islam terhadap perempuan tidak sama dengan penilaian filsafat Yunani kepada perempuan. Seperti ditulis sebelumnya, penilaian filsafat Yunani kepada perempuan cenderung bias, tidak menghargai perempuan. Plato (427–347 BC) dan Aristoteles (384–322 SM) menilai perempuan sebagai makhluk imitasi atau manusia yang belum sempurna. Karena itu, bagi Plato, perempuan dan anak–anak tidak mempunyai hak untuk menentukan suara dalam system demokrasi.[37] Penilaian Filsafat Islam kepada perempuan juga berbeda dengan Filsafat Barat. Seperti ditulis Arivia, mayoritas pemikiran filsafat Barat menempatkan perempuan sebagai sub–ordinat laki–laki, tidak setara dengan laki–laki, apalagi menerima perempuan sebagai pemimpin laki–laki.[38]

Perspektif tasawuf kepada perempuan juga sangat positif. Penilaian tasawuf tersebut tampaknnya dilatar–belakangi oleh pandangannya yang lebih melihat pada substansi manusia, bukan fisik atau jenis kalaminnya. Penilaian tasawuf pada aspek substanstif objek sebenarnya tidak hanya dilakukan pada manusia tetapi juga pada objek–objek lain, bahkan agama sekalipun. Penelitian Schuon menyatakan bahwa orang–orang sufi menilai agama dari dua dimensi, yaitu dimensi esoteric dan eksoterik. Dimensi esoteric adalah substansi ajaran agama, sedang dimensi eksoterik berkaitan dengan aturan formal agama. Aspek eksoterik agama memang berbeda tetapi secara esoteric semua agama pada dasarnya adalah sama.[39] Ajaran Ibn Arabi (1165–1240) tentang kesatuan agama (*wahdat al–adyân*) sebagaimana di atas adalah dalam perspektif esoteris ini.

Perspektif hukum Islam (fiqh) terhadap perempuan ada dua, yaitu cenderung bias dan sederajat dengan laki–laki. Meski demikian, pemikiran yang bias gender ini sebenarnya tidak muncul sejak awal Islam. Pada periode awal Islam, literatur–literature klasik menyebutkan adanya relasi yang serata antara laki–laki dan perempuan. Kondisi tersebut berlangsung sampai masa tabi'in. Mereka biasa dan dapat bergaul secara wajar dan bebas. Pada masa kekuasaan Bani Umayyah (661–750) tepatnya masa pemerintahan al–Walid II (732–34), muncul kebijakan untuk memisahkan antara laki–laki dan perempuan.[40] Kebijakan ini pada fase berikutnya menggiring pada terpinggirkannya

36 Achmad Khudori Soleh, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer (Islamic Philosophy from Classical to Contemporary)* (Yogyakarta: Ar–Ruzz Media, 2016).

37 Ibn Rushd, *Sharh Jumhûriyah Aflatûn (Averroes on Plato's Republic)*.

38 Arivia, *Filsafat Beperspektif Feminis*.

39 Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions* (New York: Harper & Row, 1975).

40 Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: Logos, 1995).

perempuan dari ruang public. Madzhab–madzhab fiqh seperti Malik (716–795), Syafii (767–820), Ibn Hanbal (780–855) dan para pemikir hukum yang lain yang kebanyakan lahir pasca kebijakan tersebut tidak dapat lepas dari kondisi yang ada. Keputusan–keputusan hukum yang muncul sangat berkaitan dengan konteks tersebut dan kepentingan kekuasaan yang melingkupinya, sehingga terjadi bias gender.

Perspektif tradisi Jawa terhadap perempuan lebih bervariasi. Yaitu, (1) menempatkan perempuan sebagai harta kekayaan suami, (2) menempatkan perempuan sebagai patner penting suami, dan (3) bisa menerima perempuan sebagai pemimpin laki–laki. Variasi perspektif Jawa terhadap perempuan ini tampaknya disebabkan tradisi Jawa yang mengadopsi dari banyak sumber, yaitu ajaran Hindu, Buddha dan Islam, juga ajaran–ajaran local yang lain. Kekayaan khazanah tradisi Jawa ini membuat penilaian tradisi Jawa pada perempuan tidak tunggal. Meskipun pada satu aspek menempatkan perempuan di bawah laki–laki, tetapi tradisi Jawa bisa menerima perempuan yang di ruang public.

Perspektif Jawa tersebut meniscayakan dua hal. (1) relasi perempuan dan laki–laki dalam masyarakat Jawa menjadi dialektis. Maksudnya, relasi laki–laki dan perempuan tidak hanya satu arah melainkan dua arah, tidak hanya dari laki–laki kepada perempuan tetapi juga dari perempuan kepada laki–laki. Karena itu, hubungan laki–laki perempuan di Jawa menjadi dinamis dan fleksibel. Mereka tidak memaksakan laki–laki harus di depan tetapi bisa terjadi perempuan yang di depan dan memimpin. Pernyataan ini selaras dengan hasil penelitian Derado dan Syed bahwa relasi gender akan dinamis etika laki–laki dan perempuan bisa saling berbagai peran karena adanya kemampuan yang seimbang.[41] (2) tradisi Jawa menjadi dekat dengan ajaran sufism, yaitu lebih menilai pada substansi pribadi manusia, bukan pada bentuk fisik dan jenis kelamin. Perhatian utamanya adalah apakah seseorang mempunyai kemampuan dan kompetensi yang dibutuhkan, bukan pada jenis kelamin laki–laki atau perempuan.

Jika empat perspektif ini dikomparasikan, maka perspektif tradisi Jawa tampak lebih bervariasi dan paling egaliter terhadap perempuan. Posisi di bawahnya adalah perspektif Fisafat Islam dan tasawuf. Posisi paling bawah adalah perspektif hukum Islam karena tampak bias gender. Pemikiran filsafat Islam dan tasawuf yang lebih mengedepankan substansi dan kemampuan manusia patut untuk disosialisasikan untuk mengurangi pemikiran–pemikiran

41 Augustin Derado, Mirko Petrić, and Inga Tomić–Koludrović, "Relational Gender Strategies in the Division of Household Labour," *Revija Za Sociologiju*, 2020, https://doi.org/10.5613/rzs.50.3.1.

yang biar gender dan diskriminasi perempuan. Secara historis tradisi Jawa bisa menerima kepemimpinan perempuan tetapi sikap ini kalah popular dengan sikap pertama dan kedua. Yaitu, sikap untuk menempatkan perempuan sebagai harta laki–laki dan patner suami.

Perbandingan empat perspektif tentang perempuan, yaitu filsafat Islam, sufism, Islamic jurisprudence dan tradisi Jawa, digambarkan dalam Bagan 5.

Bagan 6: Analisis Perbandingan.

No	Tema	Perspektif Islam	Tasawuf	Hukum Islam atau Fiqh	Tradisi Jawa
1	Tentang laki–laki dan Perempuan	Tidak membedakan laki–laki dan perempuan karena yang penting adalah kemampuan rasionalitas.	Tidak membedakan laki–laki dan perempuan karena yang penting adalah nilai dan kualitas jiwanya.	Membedakan laki–laki dan perempuan.	Membedakan laki–laki dan Perempuan.
2	Ibadah (shalat jamaah)			Mayoritas ulama melarang Perempuan sebagai imam shalat jamaah bagi laki–laki.	
3	Kepemimpinan			Mayoritas ulama melarang Perempuan sebagai pemimpinan.	Dapat menerima Perempuan sebagai pemimpin bagi laki–laki
4	Relasi suami istri dalam rumah tangga.				Istri sebagai harta kekayaan suami. Istri sebagai patner penting bagi suami.

H. Kesimpulan.

Berdasarkan uraian di atas disampaikan beberapa hal sebagai berikut. Pertama, bahwa di antara empat perspektif yang diteliti, tradisi Jawa mempunyai perspektif yang selaras dengan tiga perspektif lainnya. Pada satu perspektif tradisi Jawa memposisikan perempuan sebagai harta kekayaan laki–laki sebagaimana perspektif hukum Islam. Pada perspektif lain tradisi Jawa menempatkan perempuan sebagai patner penting laki–laki sebagaimana dalam filsafat Islam dan tasawuf. Pada perspektif berikutnya tradisi Jawa dapat menerima perempuan sebagai pemimpin yang memimpin kaum laki–laki.

Kedua, penelitian ini memberi sumbangan penting. Yaitu, bahwa perspektif–perspektif yang menilai aspek substantif manusia dapat memberikan pemahaman yang baik dan seimbang tentang perempuan. Perspektif filsafat Islam dan tasawuf tentang perempuan membuktikan kebenaran pernyataan ini. Karena itu, perspektif yang melihat substansi daripada aksidensi perlu dikembangkan dengan baik. Pada tahap awal, pemikiran filsafat Islam dan tasawuf perlu disosialisasikan untuk memberikan pemahaman yang seimbang antara perempuan dan laki–laki.

Ketiga, penelitian tentang kemampuan dan prestasi–prestasi perempuan perlu lebih diintensipkan. Hal ini dilakukan untuk mendukung perberdayaan perempuan, bukan sebagai saingan laki–laki, tetapi sebagai orang yang berperan penting dalam mempersiapkan generasi mendatang. Jika ibu adalah lembaga pendidikan pertama dan utama bagi anak, maka perempuan sebagai calon ibu harus mendapatkan pendidikan yang terbaik.

Daftar Pustaka.

Adams, Dean C., and Michael L. Collyer. "Phylogenetic Comparative Methods and the Evolution of Multivariate Phenotypes." *Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics* 50, no. 1 (November 2019): 405–25. https://doi.org/10.1146/annurev–ecolsys–110218–024555.

Ajrin, Subhan. "Kebahagiaan Perkawinan Isteri Dalam Konsep Perempuan Ideal Jawa." *Kafa'ah: Journal of Gender Studies* 7, no. 1 (2017). https://doi.org/10.15548/jk.v7i1.167.

Alejandro, Audrey. "Reflexive Discourse Analysis: A Methodology for the Practice of Reflexivity." *European Journal of International Relations* 27, no. 1 (March 2021): 150–74. https://doi.org/10.1177/1354066120969789.

Alnoza, Muhamad, and Sulistyowati Dian. "Konstruksi Masyarakat Jawa Kuno Terhadap Transgender Perempuan Pada Abad Ke 9–14 M." *AMERTA* 39, no. 1 (2021). https://doi.org/10.24832/amt.v39i1.51–64.

Arberry, A.J. "Farabi's Canons of Poetry." In *Rivista Degli Studi Orientali.*, edited by Rebecca Gould, 266–78. Rivista degli Studi Orientale, 1937. https://works.bepress.com/r_gould/80/.

Arivia, Gadis. *Filsafat Beperspektif Feminis*. Jakarta: Yayasan Jurnal Perempuan, 2003.

Attar, Farid al–Din al–. *Taẓkirah Al–Awliyâ'*. Edited by Sabir Dabus. Cairo: al–Haiah al–Misriyah, 2006.

Christianna, Aniendya. "Javanese Women Hybridity: Postcolonial Study of Nyonya Muluk in Damar Kurung Paintings." *International Journal of Creative and Arts Studies* 7, no. 1 (2020). https://doi.org/10.24821/ijcas.v7i1.4164.

Dahwadin, Syaik Abdillah, Sasa Sunarsa, Muhamad Dani Somantri, Enceng Iip Syaripudin, and Hapsah Fauziah. "Revisting the Role of Women as Witnesses in Fiqh Justice." *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah* 19, no. 1 (2019). https://doi.org/10.15408/ajis.v19i1.11768.

Derado, Augustin, Mirko Petrić, and Inga Tomić–Koludrović. "Relational Gender Strategies in the Division of Household Labour." *Revija Za Sociologiju*, 2020. https://doi.org/10.5613/rzs.50.3.1.

Elo, Satu, Maria Kääriäinen, Outi Kanste, Tarja Pölkki, Kati Utriainen, and Helvi Kyngäs. "Qualitative Content Analysis." *SAGE Open* 4, no. 1 (January 2014): 215824401452263. https://doi.org/10.1177/2158244014522633.

Farabi, Abu Nasr al–. *Mabâdi' Arâ' Ahl Al–Madîna Al–Fâdlila*. Edited by Richard Walzer. Oxford: Clarendon Press, 1985.

Ghazali, Syeikh Muhammad al–. *Al–Sunnah Al–Nabawiyyah Bain Ahl Al–Fiqh Wa Ahl Al–Hadith*. Cairo: Dar al–Shuruq, 1989.

Haitami. "Women and Sufism:" *Mediterranean Studies* 22, no. 2 (2014). https://doi.org/10.5325/mediterraneanstu.22.2.0190.

Haitami, Meriem El. "Women and Sufism: Religious Expression and the Political Sphere in Contemporary Morocco." *Mediterranean Studies* 22, no. 2 (2014). https://doi.org/10.1353/mds.2014.0009.

Hanipudin, Sarno, and Yusri Amalia Habibah. "Karakter Wanita Dalam Tradisi Jawa." *Studi Islam Dan Budaya* 1, no. 2 (2021).

Hur, Muhammad Kamil al–. *Ibn Sinâ Hayâtu Athâruh Wa Falsafatuh*. Beirut: Dar al–Kutub al–Ilmiyah, 1991.

Ibn al–Jauzi, Abd al–Rahman. *Ṣifat Al–Ṣafwah*. Heiderabad: Loknow, 1938.

Ibn Arabi, Muhammad. *Fushûsh Al–Hikam*. Beirut: Dar al–Kutub, n.d.

Ibn Rushd, Ahmad. *Bidâyah Al–Mujtahid Wa Nihâyah Al–Muqtaṣid*. Beirut: Dar al–Fikr, n.d.

———. *Sharh Jumhûriyah Aflatûn (Averroes on Plato's Republic)*. Edited by Ralph Lerner. Cornell: Cornell University Press, 1974.

Ibnu Khoer, Fahmi, Syarifah Gustiawati, and Yono Yono. "Kepemimpinan Perempuan Dalam Perspektif Hukum Islam." *As–Syar'i: Jurnal Bimbingan*

& Konseling Keluarga 4, no. 1 (2021). https://doi.org/10.47467/assyari.v4i1.536.

Jalaludin, Akhmad, and Triana Sofiani. "Gender Relation Pattern in the Siri Marriage Family." *MUWAZAH: Jurnal Kajian Gender* 12, no. 2 (2020): 181–96. https://doi.org/https://doi.org/10.28918/muwazah.v12i2.3465.

Kasdi, Abdurrohman, Mohammad Wahib, Umma Farida, and Khamami Zada. "Fiqh Minority for Papuan Muslims in the Perspective of Maqasid Al–Shari'ah." *International Journal of Islamic Thought* 20 (2021). https://doi.org/10.24035/ijit.20.2021.205.

Khan, Saad, and Abida Bano. "Women and Sufism in South Asia: A Survey of Historical Trends." *Liberal Arts and Social Sciences International Journal (LASSIJ)* 4, no. 2 (2020). https://doi.org/10.47264/idea.lassij/4.2.16.

Khotimah, Khusnul. "Woman, Authority and Manifestation of God in The Narrative of Sufism." *JURNAL PENELITIAN*, 2018. https://doi.org/10.28918/jupe.v15i2.1647.

Kilwouw, Astuti Nurlaila. "KEKERASAN SEKSUAL TERHADAP PEREMPUAN DALAM KAJIAN FILSAFAT ISLAM (Studi Pemikiran Feminis–Muslim)." *AL–WARDAH* 13, no. 1 (2020). https://doi.org/10.46339/al–wardah.v13i1.160.

Kumari, Fatrawati. "AGAMA DAN KEKERASAN TERHADAP PEREMPUAN (ANALISIS GENDER DAN FILSAFAT TAOISME–ISLAM)." *Marwah: Jurnal Perempuan, Agama Dan Jender* 12, no. 2 (2013). https://doi.org/10.24014/marwah.v12i2.519.

Lutfiyah, L., Nurdien Harry Kistanto, and Muhammad Akmaluddin. "Women Migrant Workers in Fiqh Perspectives." *Sawwa: Jurnal Studi Gender* 15, no. 1 (2020). https://doi.org/10.21580/sa.v15i1.5564.

Najati, Muhammad Uthman. *Al–Dirâsât Al–Nafsâniyyah 'ind Al–Ulamâ Al–Muslimĩn*. Cairo: Dar al–Shuruq, 1993.

Neubauer, Anna. "This Is the Age of Women: Legitimizing Female Authority in Contemporary Turkish Sufism." *Journal for the Academic Study of Religion* 29, no. 2 (2016). https://doi.org/10.1558/jasr.v29i2.30982.

Nor, Azhari Kautsar. *Ibn Arabi Wahdat Al–Wujud Dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina, 1995.

Nur Fitroh, Anah. "Peran Tribhuwana Tunggadewi Dalam Mengembalikan Keutuhan Dan Perkembangan Kerajaan Majapahittahun 1328–1350." *Avatara* 5, no. 2 (2017).

Pringle, Jan, John Drummond, Ella McLafferty, and Charles Hendry. "Interpretative Phenomenological Analysis: A Discussion and Critique." *Nurse Researcher* 18, no. 3 (April 2011): 20–24. https://doi.org/10.7748/nr2011.04.18.3.20.c8459.

Roded, Ruth. *Women in Islamic Biographical Collections from Ibn Sa'd to Who's Who*. London: Lynne Rienner, 1994.

Sandano, Imran Ali, Pasand Ali Khoso, and Zareen Khan Rind. "E–3 Feminism and Sufism." *Al–Aijaz Research Journal of Islamic Studies & Humanities* 5, no. 1 (2021). https://doi.org/10.53575/e3.v5.01(21).22–31.

Schuon, Frithjof. *The Transcendent Unity of Religions*. New York: Harper & Row, 1975.

Sha'rani, Abdul Wahab al–. *Al–Mizân Al–Kubrâ*. Beirut: Dar al–Fikr, 1985.

"Shima, Tribhuwana." Wikipedia the free Encyclopedia, 2022. https://en.wikipedia.org/wiki/.

Siraj, Said Aqil. "Kepemimpinan Perempuan Dalam Islam." In *Kepemimpinan Perempuan Dalam Islam*, edited by Shafia Hasyim, 46–62. Surabaya: Intervisi, 1995.

Soleh, Achmad Khudori. *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer (Islamic Philosophy from Classical to Contemporary)*. Yogyakarta: Ar–Ruzz Media, 2016.

———. "Pemimpin Utama Menurut Al–Farabi." In *Bunga Rampai Manajemen Strategik Sebuah Kajian Dalam Pendidikan Islam*, edited by Slamet, 140–49. Malang: Literasi Nusantara, 2021. http://repository.uin–malang.ac.id/10010/.

Syahriyati, Laili Izza. "THE CONCEPT OF 'IHDAD HUSBAND WHO LIVED WITH THEIR WIFE (ANALYTICAL STUDY OF QIRAAH MUBADALAH'S INTERPRETATION)." *Nurani: Jurnal Kajian Syari'ah Dan Masyarakat* 20, no. 2 (2020). https://doi.org/10.19109/nurani.v20i2.5536.

Tahir, Muhammad, Aayesha Rafiq, Musab Yousufi, and Muhammad Kashif Sheikh. "Eradicating Gender–Based Violence against Female–Intimate Partner in Pakistan: A Theoretical Framework from Islamic Philosophy." *Academic Journal of Interdisciplinary Studies* 10, no. 1 (2021). https://doi.org/10.36941/ajis–2021–0029.

Turner, Robert G. "Double Checking the Cross–Check Principle." *Journal of the American Academy of Audiology* 14, no. 05 (May 2003): 269–77. https://doi.org/10.1055/s–0040–1715737.

Yanggo, Huzaemah Tahido. "KEPEMIMPINAN PEREMPUAN DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM." *MISYKAT: Jurnal Ilmu–Ilmu Al–Quran, Hadist, Syari'ah Dan Tarbiyah* 1, no. 1 (2016). https://doi.org/10.33511/misykat.v1n1.1.

Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Logos, 1995.

Mencermati Teori Keadilan Sosial John Rawls*

Masyarakat adalah bentuk kerja sama saling menguntungkan di antara individu. Namun, yang terjadi dalam masyarakat tidak hanya bersifat cooperate melainkan juga kompetitif, bahkan tidak jarang saling menjatuhkan diantara yang lain. Kenyataan ini memberikan ruang pada konsep keadilan, bagaimana mengatur kehidupan individu–individu yang berbeda dan sama–sama mempunyai kepentingan sendiri, sehingga bisa berjalan bersama saling menguntungkan dan tidak ada yang terugikan. Tulisan ini mengungkap pemikiran John Rawls dalam bukunya *A Theory of Justice* yang berusaha menjawab persoalan tersebut.

A. Sekilas Tentang Rawls.

John Rawls, sejak tahun 1962 sampai sekarang adalah guru besar pada Harvard University, USA, dan sebelumnya pernah menjadi dosen di Princeton University dan guru besar pada Cornell University. Filosof Amerika ini lahir di Baltimore, tahun 1921. Pendidikan tingginya di tempuh di Cornell University kemudian meraih gelar Doktor di Princeton University, tahun 1950.[2]

A Theory of Justice dianggap sebagai karya besarnya tentang etika yang membahas tentang keadilan sosial. Buku ini, sejak terbit pertama tahun 1971 sampai sekarang 1997, telah cetak ulang sebanyak 20 kali. Setelah itu, ia banyak

---

* Achmad Khudori Soleh "Mencermati Teori Keadilan Sosial John Rawls" Ulul Albab, vol. 5, no. 1 (2004): 175-192.https://doi.org/10.18860/ua.v5i1.6152 dan https://ejournal.uin-malang.ac.id/index.php/ululalbab/article/view/6152

2 T. Henderick & M. Barnyeat (ed), Philosophy as It is. (USA, Harmondsworth. 1979). 89.

menulis artikel atau makalah untuk mempertahankan dan menjelaskan teorinya dalam buku tersebut. Idenya juga telah dibahas dalam berbagai simposium maupun seminar dan ditanggapi oleh banyak pemikir. Diantara mereka yang terkenal adalah Robert Paul Wolff, Michael Sandel, William Galston, Brian Barry, Patrik Riordan dan Ross Poole.[3]

B. Peta Pemikiran Etika.

Sebelum berbicara tentang Rawls, disini dipetakan dulu pemikiran etika secara keseluruhan, sehingga diketahui dimana posisi pemikiran keadilan Rawls dalam kancah pemikiran etika. Harus dikatakan bahwa etika bukan disiplin ilmu tersendiri yang terpisah dari lainnya melainkan justru merambah pada seluruh sendi keilmuan, teoritis maupun praktis. Ia adalah salah satu dari sekian pondasi peradaban manusia. Disini akan dilihat persoalan–persoalan etika dalam kaitannya dengan sumber pengambilan keputusannya, etika dalam dataran normatif (teoritis), sosial dan hukum.

Pertama, dalam kaitannya dengan sumber pengambilan keputusan moral. Disini ada tiga kelompok pemikiran. (1) Antara ekspresi dan tuntutan (*assertion*). Menurut kelompok ini, sebuah tindakan adalah wujud dari ekspresi langsung dari pelaku atau sikap yang tanpa harus dipikir lebih dulu. Artinya, sumber keputusan moral adalah reaksi langsung, insting dan gharizah tanpa berkaitan dengan kondisi lingkungan (lokus dan tempus). Sebaliknya, menurut yang lain, sumber tindakan moral adalah adanya tuntutan dari lingkungan, misalnya, sikap ketika menghadap raja berbeda dengan ketika menghadapi bawahan. (2) Antara pernyataan dari rasa pelaku (*personal teste*) dan pilihan–pilihan yang dihadapi pelaku (*personal preference*). Menurut kelompok ini, sumber tindakan moral bukan gharizah atau kondisi tertentu melainkan pada perasaan yang bersangkutan. Sebaliknya, lawan kelompok ini menyatakan sebuah tindakan dilakukan setelah seseorang mempertimbangkan berbagai alternatif. Artinya, sumber keputusan moral adalah rasio setelah mempertimbangkan berbagai alternatif yang ada. (3) Antara subjektif dan objektif. Menurut kelompok ini, moralitas lebih merupakan penilaian subjektif pelaku. Misalnya, ketika seseorang mengatakan bahwa sesuatu adalah baik atau buruk, itu adalah sabjektif. Sebaliknya, menurut yang lain, moralitas adalah objektif, sesuai dengan kondisi yang ada. Misalnya, ketika seseorang menyatakan meja itu hijau, karena kondisi riil meja adalah hijau.[4]

3 Uraian tentang artikel dan isi pemikiran para pengkritik Rawls ini, lihat pada Richard J. Anderson, "Introduction: Symposium on Rawlsian Theory of Justice, Recent Development" dalam *Ethic* 99, (The University of Chicago, Juli 1989), 695 dan seterusnya.

4 John Harpers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, (London, Routledge, 1996), 338–341.

Kedua, dataran etika *normative* (teoritis). Disini ada beberapa kelompok pemikiran. (1) Teleology, faham bahwa baik–buruknya tindakan etis di tentukan oleh tujuan tertentu. Karena itu, menurut kaum teleolog, etika adalah konsep yang relatif terhadap tujuan.[5] Termasuk dalam kategori ini, antara lain; (a) etika eudemonia, bahwa baik buruknya tindakan manusia dilihat dari sejauh mana ia mampu mengantarkan si pelaku pada kebahagiaan tertinggi.[6] Tokoh utamanya adalah Aristoteles; (b) etika egoism, bahwa baik buruk perbuatan individu diukur dari kemampuannya meningkatkan kesejahteraan, kebahagiaan dan kepentingan pribadi si pelaku.[7] Tokohnya, antara lain, GC. Scotti dan Max Stirner; (c) etika utilitarianism, bahwa benar salahnya perbuatan dilihat pada dampaknya dalam memberikan sebanyak mungkin kebaikan, pada diri pelaku dan kebaikan kepada sebanyak mungkin orang lain.[8] Tokohnya adalah Jeremy Bentham (1748–1832) dan John Stuart Mill (1806–1873).

(2) Deontologist, kebalikan dari teleologis, bahwa baik buruk tindakan tidak dilihat pada tujuan atau konsekuensi tindakan melainkan pada perbuatan itu sendiri, dengan merujuk pada aturan perilaku formal, dimana aturan perilaku formal ini dihasilkan dari intuisi atau a priori.[9] Misalnya, berbohong adalah jelek, karena perbuatan bohong itu sendiri secara moral memang tidak baik, meski ia dilakukan untuk tujuan–tujuan yang baik. Tokoh pemikiran etika ini adalah Immanuel Kant (1724–1804).

(3) Relativism, bahwa dalam putusan–putusan moral tidak ada kriteria yang absolut. Semua tergantung pada kebudayaan masing–masing individu, sehingga nilai moralitas masing–masing orang atau masyarakat akan berbeda. Pemikirah ini dianut, antara lain, oleh Protagoras, Pyrrho, Westermack, Joseph Fletcher dan kaum skeptis.[10]

(4) Nihilism, suatu faham yang menyangkal keabsahan alternarif positif manapun. Menurut faham ini, semua putusan nilai etis telah kehilangan kesahehannya, sehingga tidak ada satupun yang bisa digunakan sebagai patokan etis. Faham ini, antara lain, diberikan oleh Nietzche (1844–1900), Schopenhauer dan Giorgias.[11] (5) Universalisme, bahwa apa yang dianggap baik oleh seseorang harus juga dianggap baik atau benar oleh orang lain dalam situasi yang sama. Misalnya, jika A tidak boleh mencuri dalam situasi tertentu, maka B, C, D dan

5 Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta, Gramedia, 1996), 1087.
6 Franz Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika*, (Yogya, Kanisius, 1997), 30.
7 Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, 180.
8 *Ibid*, 1144. Lihat juga Franz Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika*, 177–193.
9 Tim Penulis Rosda, *Kamus Filsafat*, (Bandung, Rosda Karya, 1995), 102.
10 Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, 949.
11 *Ibid*, 712. Lihat juga Franz Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika*, 195–206.

seterusnya juga tidak boleh mencuri dalam situasi yang serupa.[12]

Ketiga, etika dalam kaitannya dengan persoalan masyarakat (social). Ini lebih bersifat praktis dan langsung menjawab persoalan yang timbul, terbagi dalam tiga pemikiran. (1) Dalam kaitannya dengan hukum sosial, etika membahas persoalan seperti, euthanasia, aborsi,[13] pengawasan senjata, kebebasan berbicara, tentang hak kepemilikan dan perlindungan satwa. (2) Dalam hubungannya dengan peran negara, etika berbicara tentang kebebasan, hak azazi manusia (HAM), demokrasi dan keadilan. (3) Dalam kaitannya antara hak dan kewajiban, etika membahas persoalan keadilan dan hak–hak pribadi.[14]

Keempat, etika dalam hubungannya dengan hukum (*law*). Dalam hal ini muncul berbagai teori. Antara lain, (1) Teori hukuman (*punishment*), bahwa yang berbuat salah mesti dihukum, bisa dengan memberi ganti rugi (*retribusi*), memberi balas jasa (*restitution*), atau memberi manfaat pada yang dizalimi (*utilitarian*). (2) Teori tanggung jawab (*responsibility*), bahwa siapa saja yang berbuat harus mempertanggungjawabkan perbuatannya. Disini berkaitan dengan, apakah tindakan tersebut dilakukan karena tidak–tahu, adanya paksaan atau tekanan, atau karena kesalahan semata. (3) Teori kesengajaan berbuat (*intentional acts*) dan ketidaksengajaan bertindak (*unintentional acts*), bahwa berkaitan dengan hukum, perlu dilihat apakah tindakan tersebut disengaja (direncanakan) atau tidak direncanakan.[15]

C. Locke, Rausseau dan Kant.

Teori keadilan Rawls, sebagaimana diakuinya sendiri, didasarkan atas konsep hak individu Locke, kontrak sosial Rauseau dan etika Kant.[16] Karena itu, disini akan dijelaskan sedikit pokok pemikiran ketiga tokoh yang diadopsi Rawls tersebut.

Pertama, John Locke (1632–1704). Menurutnya, hak dasar terpenting manusia adalah hak hidup dan hak mempertahankan diri. Dari hak ini kemudian berkembang pada apa yang disebut dengan "hak milik" yang oleh

12 Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, 1141. Klasifikasi ini dan uraiannya secara lebih baik, lihat John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, (London, Routledge, 1996), 349–365.

13 Perdebatan tentang euthanasia dan aborsi, dari perspektif etika, secara lebih luas, lihat Jenny Teichmen, Etika Sosial, (Yogya, Kanisius, 1998), 71–118. Menurut Jenny, aborsi dan euthanasia lebih bisa dibenarkan dan didukung daripada dilarang. Mungkin ini dipengaruhi background sosial Jenny, Amerika, yang memang telah terjadi kehamilan di luar nikah yang sangat akut dan "keputus–asaan" pasien yang menderita penyakit berat.

14 John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, 383–398.

15 *Ibid*, 366–382.

16 John Rawls, *A Teori of Justice*, (Harvard, Belknap Press, 1997), 11.

Locke dikembalikan kepada pekerjaan, sehingga secara alamiah, manusia telah mengenal hubungan–hubungan sosial.[17]

Pada masa dulu, sebelum ditemukan uang, perbedaan kekayaan di antara manusia tidak begitu mencolok, karena seseorang tidak akan bisa dan tidak akan boleh ––sesuai dengan hukum alam–– mengumpulkan lebih daripada apa yang dapat dikonsumsi sendiri. Tetapi, kondisi ini segera berubah setelah diciptakan uang, karena secara ekonomi, seseorang bisa mengusahakan kekayaan melebihi kemampuan konsumsi, dengan cara menyimpan dalam bentuk uang. Muncullah ketidaksamaan alamiah. Mereka yang lebih trampil akan menjadi lebih cepat kaya, sehingga terjadi perebutan tanah dan modal, yang seterusnya muncul permusuhan dan perang. Menurut Locke, kondisi masyarakat yang dikuasai ekonomi uang seperti ini tidak bisa bertahan tanpa pembentukan negara yang akan menjamin hak milik pribadi. Dengan demikian, pembentukan negara adalah untuk tetap menjamin keutuhan milik pribadi yang semakin berbeda besarnya, bukan menciptakan kesamaan atau untuk mengontrol pertumbuhan hak milik pribadi.[18] *Artinya, perbedaan–perbedaan atas hak masing–masing individu tetap ada dan diakui, meski mereka hidup bersama–sama dalam satu "lingkaran" dengan orang lain.*

Kedua, Jean–Jacques Rousseau (1712–1778). Secara alamiah, menurutnya, manusia adalah merdeka, bebas dari segala wewenang orang lain, dan karena itu, secara hakiki, mereka adalah sama kedudukannya. Mereka mempunyai kepentingan–kepentingan pribadi yang lepas dari kepentingan umum. Akan tetapi, disisi lain, mereka juga tidak bisa lepas dari orang lain, karena hanya dalam kesatuan masyarakat inilah, mereka bisa menjamin kebutuhan–kebutuhannya. Disamping itu, setiap individu juga mempunyai kehendak yang merupakan kepentingan bersama, seperti kedamaian, keamanaan dan keadilan. Untuk itu, maka diadakan perjanjian bersama, *social contract*, untuk menjamin kepentingan dan kebutuhan bersama.[19] *Artinya, perlu adanya kerjasama diantara individu yang berbeda status dan tingkat kebutuhannya untuk menjamin kepentingan dan kelangsungan hidup bersama.*

Ketiga, Immanuel Kant (1724–1804). Etika Kant didasarkan atas tiga hal; otonomi, imperatif kategoris dan rasionalitas.[20] Otonomi disini adalah

17 Frans Magnis Suseno, *Etika Politik*, (Jakarta, Gramedia, 1994), 220.

18 *Ibid*, 221. Dalam kaitannya dengan peran negara, Locke berpikiran bahwa negara tidak berhak untuk mencampuri segala bidang kehidupan masyarakat. Kekuasaan negara harus seminimal mungkin (minimal state). *Ibid*, 229.

19 *Ibid*, 238–240.

20 Oliver A. Johnson, "The Kantian Interpretation", dalam *Ethics*, vol. 85. No. 1, (The University of Chicago, Oktober, 1974), 58.

kebebasan, yakni sesuatu yang diberikan oleh kehendak sendiri ––secara spontan–– tanpa dipengaruhi ketentuan hukum moral (*moral law*), adat istiadat (*relativism cultural*), perasaan pribadi (*moral sentiment*) atau sopan santun. Kehendak moral ini semata–mata didasarkan atas akal budi yang sama sekali lepas dari pengalaman, sehingga murni apriori.[21]

Imperatif kategoris adalah perintah atau kewajiban tanpa syarat.[22] Imperatif yang dimaksud disini bukan sembarang perintah atau komando melainkan ungkapan sebuah keharusan tanpa paksaan. Sebuah keharusan atas pertimbangan yang menyakinkan yang membuat kita merasa memang harus melakukannya, yakni pertimbangan atas prinsip–prinsip yang tidak hanya berlaku untuk diri kita sendiri tetapi juga pada yang lain, bagi siapa saja.[23] Jelasnya, dalam pemikiran Kant, apa yang dimaksud etis atau *moralitas adalah melakukan kehendak baik tanpa pembatasan karena semata–mata ingin memenuhi kewajiban.*

Walhasil, apa yang diadopsi Rawls adalah konsep dipertahankannya hak milik individu dari Locke, kemauan hidup bersama demi terpenuhi kebutuhan dan kepentingan bersama (*contract social*) dari Rousseau dan kemauan melakukan "kebaikan" pada orang lain tanpa tendensi apapun melainkan karena semata ingin melakukannya (*imperative categories*), sesuai dengan aturan formal, dari Kant.

D. Prinsip Keadilan.

Dengan kerangka teori diatas, maka dalam asumsi Rawls, masyarakat adalah kumpulan individu yang disatu sisi mau bersatu karena adanya ikatan untuk memenuhi kepentingan bersama, tetapi disisi lain, masing–masing individu ini mempunyai pembawaan (modal dasar) serta hak yang berbeda, dan semua itu tidak bisa dilebur dalam kehidupan sosial.[24] Persoalannya, bagaimana mempertemukan hak–hak dan pembawaan yang berbeda disatu fihak dengan keinginan untuk bersama demi terpenuhinya kebutuhan bersama difihak lain?. Ringkasnya, bagaimana mempertemukan hak individu dan kewajiban

21 *Ibid*; Lihat juga Frans Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika*, (Yogya, Kanisius, 1998), 149–152.

22 Di sini harus dibedakan antara imperatif kategoris dengan imperatif hipotetif. Imperatif (keharusan) hipotetis adalah keharusan bersyarat, sehingga tidak mutlak dan di lakukan karena adanya tujuan. Misalnya, "Jika saya menghendaki X, saya harus melakukan Y". Disini Y harus saya lakukan sepanjang saya mengehndaki X, dan Y tidak menjadi perhatian jika saya tidak mengehndai X. Imperatif kategoris adalah keharus tidak bersyarat, sehingga bersifat mutlak. Imperatif kategoris adalah keharusan secara niscaya, keharusan yang berlaku tan kecuali. Lihat Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, 331–332.

23 Frans Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika*, 145–146.

24 Rawls, *Teori of Justice*, 11.

sosial secara seimbangkan dan selaras sehingga tidak ada yang terugikan dan terabaikan. Sebuah hubungan sosial yang berkeadilan. Disinilah yang mau dijawab oleh Rawls.

Menurut Rawls, keadilan adalah kejujuran (*fairness*). Agar hubungan sosial seperti diatas bisa berjalan secara berkeadilan, ia harus diatur atau berjalan sesuai dengan dua prinsip yang dirumuskan. *Pertama*, kebebasan yang sama (*principle of equal liberty*), bahwa setiap orang mempunyai kebebasan dasar yang sama. Kebebasan dasar ini, antara lain, (1) kebebasan politik, kebebasan berfikir, (3) kebebasan dari tindakan sewenang–wenang, (4) kebebasan personal, dan (5) kebebasan untuk memiliki kekayaan.[25]

Kedua, prinsip ketidak–samaan (*the difference principle*), bahwa ketidaksamaan yang ada diantara manusia, dalam bidang ekonomi dan sosial, harus diatur sedemikian rupa, sehingga ketidaksamaan tersebut di harapkan bisa menguntungkan setiap orang, khususnya orang–orang yang secara kodrati tidak beruntung.[26] Artinya, Rawls tidak mengharuskan bagian semua orang adalah sama, seperti kekayaan, status, pekerjaan dan lainnya, karena hal itu tidak mungkin, melainkan bagaimana ketidaksaaman tersebut diatur sedemikian rupa sehingga terjadi ikatan, kerja sama dan kaitan saling membutuhkan di antara mereka.

Dalam hubungan di antara dua prinsip keadilan tersebut, menurut Rawl, prinsip pertama berlaku lebih di banding prinsip kedua. Artinya, prinsip kebebasan dari I tidak dapat diganti oleh tujuan–tujuan untuk kepentingan social ekonomi dari prinsip II. Penegasan ini penting guna menghindari "kesalahan" dari konsep keadilan utilitarinisme. Menurut utilitarinisme, kegiatan yang adil adalah kegiatan yang paling besar menghasilkan keuntungan social ekonomi bagi sebanyak mungkin orang (*the greatest happiness for the greatest number*). Artinya, keadilan dipahami sebagai identik dengan tujuan memperbesar keuntungan sosial–ekonomi, sehingga ruang bagi perjuangan untuk kepentingan diri setiap orang menjadi sempit. Akibatnya, prinsip kebebasan dapat diabaikan dan kepincangan partisipasi dapat dihalalkan.[27]

---

25 Rawls, "A Theory of Justice" dalam *Reason and Responsibility*, Joel Feinberg (ed), (California, Belmont, 1978), 550.

26 Rawls, *Theory of Justice*, 14–5. Tentang tekstualisasi dari kedua prinsip ini, secara utuh lihat, *Ibid*, 60.

27 *Ibid*, 61.

E. Syarat Keadilan.

Orang yang ikut ambil bagian dalam kehidupan bermasyarakat, menurut Rawl. umumnya mempunyai dua sifat dasar: cinta pada kepentingan sendiri (*self–interested*) dan rasional. Cinta pada kepentingan sendiri artinya bahwa mereka senantiasa mengarahkan tindakan–tindakannya untuk kepentingan–kepentinganya sendiri, baik kepentingan keluarga, agama maupun negara.[28] Ada pun yang dimaksud rasional adalah (1) mereka sadar akan kepentingannya sendiri secara pasti dan tahu konsekuensi dari tindakan yang dilakukannya maupun tindakan yang dilakukan orang lain. (2) Tidak iri hati. Artinya, mereka sadar dan terbuka terhadap adanya perbedaan, seperti perbedaan kedudukan atau keuntungan yang diperoleh. (3) Tidak menerirna suatu pendapat tanpa dasar atau fakta, sehingga tidak putus asa untuk mencari kebenaran.[29] Masalahnya, bagaimana orang–orang yang mempunyai kecintaan atas kepentingannya sendiri sekaligus rasional ini dapat menerirna prinsip keadilan sebagai fairness dan rnau menerima pembatasan hak serta kewajiban? Untuk itu diperlukan persyaratan–persyaratan, yaitu bahwa mereka harus ditempatkan dalam posisi asli (*the original position*). Da]am pikiran Rawls, agar dapat menerima prinsip keadilan, rnasing–masing orang harus diposisikan dalam situasi yang sama (*similarly situated*), baik dalam kekuatan maupun kemampuan. Bagairnana caranya? Setiap individu, menurut Rawls, harus diasumsikan sebagai orang yang sarna–sarna tidak tahu (tepatnya tidak mempunyai) kedudukannya, status sosial dalam rnasyarakat, bagian dari distribusi kekayaan, dan bahkan tidak tahu akan kecerdasan alamiah yang ada dalam dirinya, bakat–bakat alarni, kecenderungan psikologis dan seterusnya yang oleh Rawls diistilahkan dengan "tabir ketidaktahuan" (*veil of ignorance*). Yang mereka ketahui hanyalah cita cita untuk ambil bagian dalam kehidupan masyarakat yang diatur oleh prinsip–prinsip keadilan sebagai fairness.[30] Dari situ mereka akhimya menjadi sadar bahwa tidak ada kemungkinan lagi untuk mendapatkan keuntungan secara khusus bagi dirinya sendiri yang melebihi orang lain.

Dari start yang sama ini, manusia berjalan ke depan menyongsong hidupnya. Akan tetapi, karena mareka mempunyai tujuan, pikiran dan kepentingan sendiri (sifat egoisme), seperti digambarkan Rawls, akhirnya memunculkan perbedaan perbedaan keberuntungan, perbedaan nasib dan lainnya. Di sini berlaku prinsip kedua, bahwa perbedaan–perbedaan yang ada harus di atur kembali sehingga

28 *Ibid*, 129.

29 John Rowls, "Justice as Fairness" dalam Richard B. Brandt (ed), *Value and Obligation, Systematic Reading of Ethics*, (New York, Harcourt, 1961), 553.

30 Frank N. Magill, *Masterpieces, 679*; Richard A. Spenello, *Ethical Aspects*, (New Jersey, Englewood Cliffs, 1995, 32.

pihak yang beruntung bisa memberikan manfaat kepada yang kurang beruntung (yang kalah dari kompetisi hidup), tidak justru menindas.

Mengenahi kepekaan soal keadilan, secara khusus, Rawls menyatakan bahwa rasa keadilan atau kepedulian terhadap orang lain yang berada di bawah statusnya bisa ditumbuhkan atau dilatih sejak dari kehidupan keluarga. Menurutnya, keluarga adalah lembaga pendidikan pertama dan utama untuk mendidik mentalitas manusia agar ia mempunyai rasa kepedulian dan keadilan sosial.[31]

F. Interpretasi Keadilan.

Ketika dua prinsip keadilan Rawls di atas dicoba untuk diterapkan dalam kehidupan masyarakat yang lebih konkrit, butuh interpretasi–interpretasi. Interpretasi ini terpusat pada prinsip kedua, karena bagi Rawls, prinsip pertama sudah diandaikan sebagai syarat *qath'i*, tidak bisa berubah dalam seluruh interpretasinya.[32] Prinsip kedua, seperti dijelaskan di atas, mengandung dua rumusan: (1) keuntungan bagi setiap orang (*everyone's advantage*), (2) terbuka semua (*equally open*). Dari rumus satu (1) dapat diturunkan dua kemungkinan interpretasi (1.a) prinsip efisiensi (*principle of efficiency*) dan (1.b) prinsip perbedaan (*difference principle*), sedang dari rumusan kedua (2) juga dapat diturunkan dua kemungkinan interpretasi (2.a) terbuka bagi bakat (*equality as careers open to talents*) dan (2.b) terbuka bagi kesempatan yang fair (*equality as equality of fair opportunity*). Selanjutnya, dari kemungkinan 1 (1.a dan 1.b) dan kemungkinan 2 (2.a dan 2.b) dapat dihasilkan empat kemungkinan interpretasi: (1) kebebasan alami (KA), (2) kesamaan bebas (KB), (3) aristokrasi alami (AA) dan (4) kesamaan demokrasi (KD) yang bisa digambarkan dalam skema di bawah.[33]

Namun, sebelum menjelaskan skema tersebut, perlu dijelaskan lebih dahulu dua istilah teknis yang dipakai Rawls, yaitu efisiensi dan perbedaan. Prinsip atau istilah efisiensi yang dipakai Rawls di sini sebenamya tidak berbeda dengan istilah optimalitas dari Pareto. Pareto menggunakan istilah ini untuk menjelaskan bentuk–bentuk system ekonomi yang khusus, seperti pembagian sarana–sarana produksi bagi peserta organisasi produksi. Rawls kemudian menggunakannya secara lebih luas dalam masyarakat. Karena itu, Rawls

---

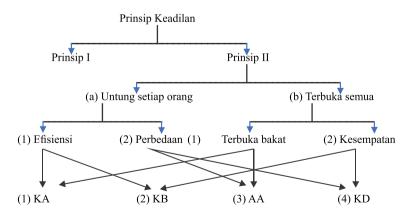
31 Susan Moller Okin, "Political Liberalism, Justice and Gender,", dalam *Ethics*, vol.105, No. 1 (Oktober 1994), 34.

32 Wahono Prawiro, "Keadilan Sebagai Fairness Menurut John Rawls", dalam *Orentasi* 11, (Yogya, Kanisius, 1979), 17.

33 Rawls, *A Theory of Justice*, 65.

lebih suka menggunakan istilah "efisiensi" daripada "optimalitas". Prinsip efisiensi dapat dipenuhi jika system ekonomi yang membawa keuntungan pada sekelompok orang tidak merugikan pada pihak Jain. Artinya, konsumsi produksi, pembagian sarana produksi dan seterusnya yang dimaksudkan untuk memperbaiki suatu pihak tertentu akan dianggap efisien jika hal itu tidak mengurangi atau merugikan pihak lainnya. Jika pembagian tersebut hanya menguntungkan suatu pihak dan temyata kemudian justru merugikan pihak lainnya, berarti tidak efisien.[34]

Adapun prinsip perbedaan dimaksudkan Rawls sebagai batasan untuk mengendalikan ketidakpastian dari prinsip efisiensi. Sebab, rnenurut Rawls, prinsip efisiensi di atas masih dapat bersifat sewenang–wenang jika hanya diberikan syarat yang samar, "tidak merugikan pihak lain". Karena itu, di sini harus ada batasan lebih lanjut, yaitu prinsip perbedaan. Prinsip ini menyatakan bahwa mereka yang berada dalam posisi yang menguntungkan harus ikut berperan aktif dalam memperbaiki kondisi mereka yang kurang beruntung. Perbaikan kondisi ini berupa pengadaan prospek yang sarna untuk meraih kedudukan dan fungsinya di mana pembagian sarana social ekonomi tersebut dikaitkan.[35] Artinya, kegiatan masyarakat yang diasumsikan memenuhi tuntutan kebebasan yang sama (prinsip I) dan tuntutan kesamaan kesempatan yang fair (prinsip II) hanya akan *dianggap adil jika perolehan sarana social ekonomi yang diterima pihak yang menguntungkan dipergunakan untuk memperbaiki kondisi pihak–pihak yang kurang menguntungkan*.

Sekarang marilah kita melihat skema dari prinsip keadilan Rawls dan penjelaskan atas keempat interpretasi yang mungkin terjadi.

34 *Ibid*, 67.
35 *Ibid*, 75.

Secara singkat, hasil keempat interpretasi di atas dapat dijelaskan sebagai berikut,

1. **Kebebasaan Alami (KA).**

   Prinsip ini merupakan perpadan antara (a.1) prinsip efisiensi, dan (b.l) kesamaan dalam arti karir terbuka bagi bakat. Sistem ini mengandaikan terpenuhinya prinsip I, "kebebasan yang sama". Diasumsikan juga oleh sistem ini bahwa keadaan ekonomi secara kasar berada pada pasar bebas. Bagi sistem KA, suatu kegiatan stuktur social–ekonomi dianggap adil jika setiap orang mempunyai kebebasan mewujudkan bakat dan kemampuannya untuk mendapatkan apa yang diinginkan sejauh tidak membawa membawa kerugian pada pihak lain.[36]

   Rawls mengkritik sistem ini karena bisa rnelahirkan kesewenang–wenangan. Kesewenang–wenangan ini muncul berdasarkan atas kenyataan bahwa masing masing individu mempunyai bakat dan keberuntangan alami yang berbeda. Ada sebagian individu yang mempunyai bakat dan keberuntungan alami yang baik, sementara ada sebagian lainnya yang mempunyai bakat dan keberuntungan kurang bagus. Berdasarkan bakat dan kemampuan yang menguntungkan tersebut suatu pihak dapat mengeruk keuntungan sebesar–besamya, sementara pihak lain hanya puas dengan apa yang mereka dapatkan. Karena itu, mereka tidak bisa diberikan fasilitas dan kebebasan yang sama. Tegasnya, interpretasi ini tidak memenuhi kriteria sebagai sebuah keadilan.[37]

2. **Kesamaan Bebas (KB).**

   Interpretasi ini dimaksudkan untuk memperbaiki sistem pertama (KA). Koreksi dibuat dengan memperluas prinsip kesamaan dalam arti karir terbuka bagi bakat (b.1), menjadi kesamaan dalam kesernpatan yang fair (b.2). Hasilnya, dengan pengandaian prinsip I, system KB merupakan perpaduan antara prinsip efisiensi (a.1) dengan kesamaan dalam kesempatan yang fair (b.2). Dengan interpretasi seperti ini, persoalan tentang adanya bakat–bakat dan kemampuan yang berbeda dapat diatasi. Yaitu, misalnya, diberikan sarana dan latihan yang lebih pada bakat–bakat yang kurang guna mengejar dan memperoleh kedudukannya dalarn sosial, sehingga bisa menghindari kesewenang–wenangan.[38]

   Namun, Rawls juga masih keberatan atas interpretasi model kedua ini. Alasannya, KB belum memberikan batasan yang jelas dan tegas tentang

36 *Ibid*, 65

37 *Ibid*, 72.

38 *Ibid*.

konsep “tidak membawa kerugian pada orang lain”. Akibatnya, KB masih tidak berbeda dengan KA dan program pemberian sarana serta pelatihan dalam rangka memberikan prospek bagi mereka yang secara alami kurang beruntung menjadi percuma. Artinya, keuntungan pihak–pihak tertentu masih banyak dipengaruhi oleh loteri alam dan keberuntungan.[39] Karena itu, perlu interpretasi baru yang selain memberikan prospek yang sama pada pihak–pihak yang berbeda juga memperhatikan tuntutan perkembangan bagi mereka yang kurang beruntung oleh alam.

3. Aristokrasi Alam (AA).

lnterpretasi ketiga ini merupakan perpaduan antara prinsip perbedaan (a.2) dengan prinsip kesamaan dalam arti karir terbuka bagi bakat (b.1). Secara teoritis, system AA sudah mengajukan tuntutan bagi perkembangan dari yang kurang beruntung. Namun, dalam pelaksanaannya, hal itu masih diserahkan pada kebaikan hati yang beruntung tanpa ada aturan tegas dan sangsi. System ini menerapkan prinsip “noblesse obliges” (darah kebangsawanan membawa kewajiban). Artinya, mereka yang beruntung secara nasib dibiarkan mempero]eh kekayaan yang besar karena nantinya mereka berkewajiban untuk membantu dan menaikkan nasib kelompok yang secara alamiah kurang beruntung. Di tanah air, system ini agaknya pernah diterapkan pada masa orde baru. Saat itu, para konglomerat diberi modal dan kesempatan besar dengan harapan bahwa setelah berhasil mereka diharapkan akan membantu usaha kaum usaha kelas menengah dan kecil.

Rawls tidak sepakat juga dengan system ketiga ini. Menurutnya, system ini masih memberi peluang pada kesewenang–wenangan. Sebab, hanya berdasarkan kebaikan hati tanpa aturan yang tegas dan sangsi, tidak adajaminan bahwa system ini akan berjalan seperti yang diharapkan. Selain itu, pembagian kekayaan dalam system ini masih sangat ditentukan oleh mereka yang secara alamiah beruntung.[40] Kenyataan yang terjadi di Indonesia pada masa orde baru juga menunjukkan kebenaran analisa Rawls ini.

4. Kesamaan Demokratis (KD).

System KD ini dibangun untuk mengatasi kelemahan–kelemahan system sebelumnya sekaligus menggunakan kelebihan–kelebihannya, khususnya system KB dan AA. Dari KB diambil keunggulan “prospek yang

39 *Ibid*, 73.
40 *Ibid*, 74.

sama" sedang dari AA diambil keunggulan "memperkembangan mereka yang secara alamiah kurang beruntung". Artinya, sistem KD merupakan perpaduan antara prinsip perbedaan (a.2) dengan prinsip kesamaan dalam kesempatan yang fair (b.2).

Bagaimana kedua prinsip ini digabungkan? Menurut Rawls, tuntutan bahwa yang beruntung harus berperan dalam mengembangkan prospek bagi mereka yang kurang beruntung, dilakukan dengan cara menyediakan sarana dan pelatihan. Yaitu, mereka yang beruntung wajib menyediakan dana untuk penyediaan sarana dan pelatihan bagi kalangan yang kurang beruntung dalam rangka meningkatkan kemampuan dan menyamakan prospek. Dengan ketentuan ini, kesewenang–wenangan dalam pembagian kekayaan bisa diatasi.[41] Ini merupakan interpretasi yang terbaik dari sistem keadilan, dan Rawls berharap sistem kesamaan demokratis (KD) ini bisa menjadi pedoman untuk menciptakan kerangka kerja yang memungkinkan terpenuhinya keadilan sebagai *fairness*.

5. Tanggapan.

Dalam akhir tulisan ini disampaikan beberapa tanggapan berkaitan dengan teori keadilan sosial Rawls.

a. Berkaitan dengan peta pemikiran etika di atas, teori keadilan Rawls agaknya berada dalam persoalan tarik menarik antara keadilan & kebebasan, dan antara hak dan kewajiban, yang merupakan sub–bagian dari pembahasan soal etika sosial.[42]

b. Dari sisi teoritis. apa yang disampaikan Rawls sebenamya menarik. Dia membangun teorinya sebagai altematif atas perilaku etika utilitarian yang dianggap tidak berkeadilan. Namun, teorinya agaknya hanya benar–benar sebuah teori yang tidak banyak bersinggungan dengan fakta sosial, sehingga sulit diaplikasikan meski telah diberikan interpretasi keadilan secara Jebih kongkrit. Bagaimana cara membagi kesempatan secara fair, misalnya. Ini adalah sesuatu yang sulit karena menyangkut kekuatan motivasi dan rencana hidup masing–masing orang yang berbeda. Spenello menyatakan bahwa teori keadilan Rawls hanya mimpi.[43]

c. Dari sudut teknis sebuah teori keadilan, teori Rawls juga patut dipertanyakan. Soal gagasan "tabir ketidaktahuan" (*veil of ignorance*),

41 *Ibid*, 101.

42 Pernyataan bahwa Rawls berbicara dengan kaca mata deontologis ini didasarkan atas statemen Richart A. Sinello, *Ethical Aspects*, 32.

43 Richard Sinello, *Ethical Aspect*, 34; Prawiro, *Keadilan Sebagai Fairness*, 37–38.

khususnya. Ini sulit diterima nalar dan bahkan sulit dibayangkan. Bagaimana mungkin masyarakat yang diasumsikan rasionaI, yang harus tahu benar tentang kepentingannya sendiri, kepentingan orang lain, persoalan politik dan seterusnya tetapi pada waktu yang sarna dituntut juga untuk tidak tahu tentang diri sendiri dan masyarakatnya. Dituntut tidak boleh tahu tentang bakat alaminya, tentang kepentingan dan tujuan hidupnya, bahkan jenis kelaminnya. Seperti ditulis Robert Paul Wolff, teori keadilan Rawls ini tidak dapat diterima oleh filsafat ilmu pengetahuan.[44]

d. Berkaitan dengan makna keadilan. Keadilan–sebagaimana juga ditulis Wallace Matson adalah persoalan benar dan salah,[45] tetapi Rawls justru memberikan prinsip kebebasan. Kebebasan bukan paradigma keadilan melainkan berkaitan dengan hal–hal yang menyangkut dengan kompetisi soal ekonomi dalam kehidupan sosial. Kenyatannya, Rawls justru lebih banyak berbicara tentang distribusi kekayaan. Karena itu, Rawls sesungguhnya tidak mendiskusikan tentang keadilan melainkan distribusi kekayaaan.

e. Berkaitan dengan kerangka dasar teori yang digunakan. Menurut Rawls, dia membangun teorinya berdasarkan kerangka teori Locke, Rousseau dan Kant. Khusus tentang teori Kant, dia mendasarkan ethikanya pada tiga prinsip; otonomi, imperatif kategoris dan rasionalitas. Akan tetapi, Rawls justru membuat asumsi dasar masyarakat dengan *veil of ignorance* dan *original position*. Menurut Oliver Johnson, ini terjadi mungkin karena Rawls salah memahami prinsip–prinsip dasar etika Kant di atas, sehingga dia bukan Kantian melainkan justri anti–Kantian.[46]

f. Berkaitan dengan konsep Rawls tentang keluarga sebagai lembaga pendidikan keadilan, muncul persoalan, bagaimana dengan tradisi kurang terdidik dan terbelakang, dalam arti biasa hidup dalam kekerasan. Keluarga seperti ini sulit diharapkan mampu memberikan pendidikan keadilan karena terbiasa dalam kekerasan dan penindasan. Konsep Rawls ini juga akan terbentur dengan model tradisi yang berbeda, atau tradisi yang tidak menunjang kearah pembentukan masyarakat yang diangankan Rawls [.]

---

44 Walff, *Understanding Rawls. A Reconstruction and Critique of a Theory of Justice*. (New Jersey, Princeton Univ. Press, 1997), 120.

45 Wallace Matson, "W hat Rawls Calls Justice" dalam *Masterpieces*, 683.

46 Oliver Jonhson, "The Kantian Interpretation", dalam *Ethics*, 85, No. 1, (Oktober 1974), 60. Lihat juga, *Masterpieces*, 684.

Daftar Pustaka

Anderson, Richard J. "Introduction: Symposium on Rawlsian Theory of Justice, Recent Development" dalam *Ethic* 99, The University of Chicago, Juli 1989

Frans Magnis Suseno, *Etika Politik*, Jakarta, Gramedia, 1994

————————————, *13 Tokoh Etika*, Yogya, Kanisius, 1998

Harpers, John, *An Introduction to Philosophical Analysis*, London, Routledge, 1996

Johnson, Oliver A., "The Kantian Interpretation", dalam *Ethics*, vol. 85. No. 1, The University of Chicago, Oktober, 1974

Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta, Gramedia, 1996

Magill, Frank N. (ed), *Masterpieces of World Philosophy*, New York, Harper Collins, 1990

Okin, Susan Moller, "Political Liberalism, Justice and Gender,", dalam *Ethics*, vol. 105, No. 1 Oktober 1994

Rawls, John, "A Theory of Justice" dalam *Reason and Responsibility*, Joel Feinberg (edit), California, Belmont, 1978

—————————————, *A Teori of Justice*, Harvard, Belknap Press, 1997

Richard A. Spenello, *Ethical Aspects*, New Jersey, Englewood Cliffs, 1995

Teichmen, Jenny, *Etika Sosial*, Yogya, Kanisius, 1998

Tim Penulis Rosda, *Kamus Filsafat*, Bandung, Rosda Karya, 1995

Wahono Prawiro, "Keadilan Sebagai Fairness Menurut John Rawls", dalam *Orentasi* 11, Yogya, Kanisius, 1979

Wallace Matson, "What Rawls Calls Justice" dalam Frank N. Magill (ed), *Masterpieces of World Philosophy*, New York, Harper Collins, 1990

Islam dan Demokrasi*

A. Pendahuluan.

Demokrasi telah menjadi isu penting kehidupan masyarakat modern. Hampir tidak ada satupun negera di dunia yang tidak merespon ide–ide ini, bahkan oleh pemerintah paling korup dan tiran sekalipun, sehingga muncul istilah–istilah seperti “Demokrasi Liberal”, “Demokrasi Terpimpin”, “Demokrasi Pancasila”, “Demokrasi Kerakyatan”, “Demokrasi Sosialis”, dan seterusnya demi memberi ciri kepada rezim dan aspirasi mereka.[2]

Kenyataan tersebut tidak mengecualikan pada masyarakat Islam. Di dorong oleh keinginan untuk menghadirkan Islam sebagai suatu ideologi modern dan sistem pemerintahan yang progresif, para ilmuan dan penulis muslim telah menafsirkan kembali teori politik dan yuridis Islam dalam istilah–istilah demokrasi. Faham–faham seperti “pengakuan akan otoritas (*bai’ah*), musyawarah (*syura*), dan konsensus (*ijma*)”, “kesejajaran manusia di hadapan Tuhan tanpa perbedaan ras, warna kulit dan etnis”, “kebebasan berkepercayaan dan berfikir baik muslim maupun non–muslim”, dan sejenisnya secara luas diajukan. Semua dinyatakan untuk membuktikan watak Islam yang humanistik dan demokratis dalam konstitusi politik dan kehidupan sosialnya.[3]

---

1 Achmad Khudori Soleh “Islam dan Demokrasi”, El-Jadid Jurnal Ilmu Pengetahuan Islam, vol. 3, no. 1 (2005): 110-126. ISSN: 1693-4733. Penerbit: Pascasarjana Universitas Islam Negeri Malang http://repository.uin-malang.ac.id/15166/

2 *The Encyclopedia Americana*, vol 8, (Danbury, Connectix: Grolier Incorporated, 1984), 684.

3 MD Al–Rayes, *Al–Nazhariyat al–Siyasiyat fi al–Islam* (Pemikiran Politik dalam Islam, (Kairo, Anglo Egyption Bookshop, 1957), 302–310; Hamid al–Jamal, *Adhwa’ Ala al–Dimuqrathiyah al–Arabiyah*, (Kairo, Maktabah al–Misriyah, 1960), 24–40; Abbas M. Aqqad, *Al–Dimuqarathiyah fi al–Islam* (Demokrasi dalam Islam), (Kairo, Dar al–Ma’arif, tt), 43.

Namun, yang patut disayangkan, bahwa hanya karena terlalu ingin mempertontonkan kehebatan Islam dan watak demokratisnya yang asli dalam percaturan pemikiran politik modern, sebagian penulis muslim kontemporer tersebut justru terjebak pada sesuatu yang merugikan dirinya sendiri. Secara tidak kritis, mereka justru merendahkan atau mengerdilkan makna ajaran agamanya sendiri ketika mengidentikkan Islam secara *vis a vis* dengan demokrasi, atau menerima ide–ide demokrasi secara *taken for granted* sebagai sistem pemerintahan yang *salih likulli makan wa zaman*.

Tulisan ini melihat pilar–pilar pokok demokrasi dan nilai–nilai Islam yang dianggap identik dengannya, dan melihat nilai–nilai lain dalam Islam yang sering diabaikan yang tidak sama dengan konsep demokrasi, di samping mencoba mempertanyakan keabsahan dari upaya membandingkan Islam disatu sisi dengan demokrasi disisi lainnya.

B. Perbandingan yang Patut di Pertanyakan.

Membandingkan sesuatu dengan lainnya bisa dilakukan jika dua hal tersebut memang mempunyai persamaan dan perbedaan. Begitu pula dalam aspek pemikiran, bisa dikomparasikan jika masing–masing sama–sama membicarakan satu objek yang sama. Jika salah satunya tidak membicarakan objek yang dikaji, maka komparasi hanya sesuatu yang mengada–ada.

Dalam kaitan ini, menurut Sidney Hook, demokrasi adalah suatu bentuk pemerintahan dimana keputusan–keputusan pemerintah yang penting secara langsung atau tidak langsung, didasarkan atas kesepakatan mayoritas yang diberikan secara bebas dari rakyat dewasa.[4] Artinya, dalam pengertian ini, demokrasi merupakan bentuk dan sistem pemerintahan tertentu. Jika dalam pengertian ini demokrasi dibandingkan atau dihadapkan dengan Islam seperti yang banyak dilakukan para pakar muslim, apakah Islam juga berbicara tentang sistem atau bentuk pemerintahan? Inilah yang akan dilihat dalam sub–bahasan ini.

Sebagaimana dikatakan Masykuri Abdillah,[5] sesungguhnya, tidak ada aturan yang jelas dalam al–Qur'an maupun hadis yang menyebutkan bentuk dan sistem negara yang harus dijalankan masyarakat muslim. Begitu pula, tidak ada aturan bagaimana mekanisme kekuasaan yang ada, apakah mesti ada pemisahan (*separation of power*), pembagian (*distribution of power*) atau penyatuan kekuasaan (*integration of power*) antara kekuasaan legislatif, eksekutif dan

4 Sidney Hook, "Democracy" dalam *Encyclopedia Americana*, vol. 8, (Dunbury, Concectit: Grolier Incorporated, 1984), 683.

5 Masykuri Abdillah, "Gagasan & Trandisi Berneggara dalam Islam: Sebuah Perspektif Sejarah dan Demokrasi Modern" dalam jurnal *Tashwirul Afkar*, no. 7, tahun 2000, hal, 98.

yudikatif. Pada zaman Rasulpun demikian. Semua kekuasaan, baik eksekutif, legislatif maupun yudikatif berada ditangan Rasul. Namun, saat itu Rasul lebih bertindak sebagai seorang nabi, pemimpin keagamaan (rasul) daripada pemimpin pemerintahan, meskipun dalam beberapa kasus melaksanakan tugas–tugas sebagaimana tugas seorang kepala negara, seperti menyatakan perang, meneliti kegiatan pasar (ekonomi) dan lainnya. Sebab, semua yang dilakukan Rasul lebih untuk melaksanakan dan melindungi eksistensi risalah dan agama yang dibawanya daripada untuk mempertahankan kekuasaannya.

Menurut al–Jabiri,[6] persoalan politik dalam Islam baru dimulai saat ada pertemuan antara kaum Anshar dengan Muhajirin di Saqifah Bani Saidah, setelah wafat Rasul, untuk menentukan khalifah. Pertemuan ini di anggap sebagai rujukan utama (*ithar marji'i ra'isyi*) bagi umat Islam ––khususnya kaum Sunni–– dalam membangun sistem khilafah dan perilaku politik muslim. Namun, dalam pertemuan yang menghasilkan keputusan bahwa Abu Bakar diangkat sebagai khalifah pengganti Rasul,[7] sampai sejauh itu, belum memberikan gambaran yang jelas tentang sistem dan bentuk negara. Sebab, persoalan politik umat Islam saat itu dibatasi pada figur yang akan menjadi penguasa bagi kaum muslimin, dan bukan pada negara sebagai sebuah intuisi dan sistem.

Figur Abu Bakar diangkat berdasarkan *bai'ah*, mengikuti aturan al–Qur'an dan Hadis, dan memangku jabatan dalam waktu yang tidak terbatas. Serta khalifah tidak terikat dengan syarat–syarat yang berkaitan dengan soal kelembagaan, sarana dan sistem, sehingga memungkinkannya untuk mengendalikan kekuasaan mutlak yang ada padanya. Kaum muslimin menyerahkan sepenuhnya kepada khalifah kewenangan melaksanakan administrasi pemerintahan, mulai soal pengangkatan pejabat, menteri dan gubernur, serta tidak pula mengharuskan adanya pengawasan kepada khalifah tersebut. Sebab, setelah berlangsungnya sumpah setia (*bai'ah*) tersebut, khalifah sepenuhnya bertanggung jawab kepada Tuhan dan bukan kepada pembaiatnya (rakyat). Kewajiban mereka hanya mentaati sang khalifah selama tidak memerintahkan hal–hal yang bersifat kedurhakaan kepada Tuhan (*la tha'ah li makhluq fi ma'siyat al–khaliq*).[8]

Kenyataan ini terus berjalan sampai khalifah yang empat. Perubahan segera

6 M. Abid Al–Jabiri, *Wijhah al–Nazhr nahw 'I'adah Bina' Qadlaya al–Fikr al–Arabi al–Mu'ashir*, (Beirut, Markaz Tsaqafi al–Arabi, 1992), 84. Uraian lengkap tentang proses sejarah kemunculan konsep–konsep yang berkaitan dengan nalar politik Arab, lihat Jabiri, *al–Aql al–Siyasi al–Arabi: Muhaddidah wa Tajalliyatuh*, (Beirut, Markaz al–Wihdah al–Arabiyah, 1992).

7 Uraian lengkap tentang jalannya pertemuan di Saqifah ini, lihat Hashem, *Saqifah Awal Perselisihan Umat*, (Bandar Lampung, YAPI, 1989).

8 Al–Jabiri, *Wijhah al–Nazhr,* 86.

berganti setelah kekhalifahan dipegang oleh Bani Umaiyyah. Sejak saat itu sampai berakhirnya dinasti Turki Usmani, meski tetap memakai gelar khalifah, khalifah tidak dipilih dan diangkat oleh rakyat dengan cara bai'ah, tetapi diangkat oleh khalifah sebelumnya, dan ini terjadi secara turun temurun dilingkungan dinasti tertentu. Bentuk negara menjadi monarki. Praktek pemerintahan yang di jalankan, sebagiannya juga didiadopsi dari sistem lain, yakni dari sistem sebalumnya, seperti Romawi dan Persia. Misalnya, bentuk lembaga kas negara (*bait almaal*), kementrian (*wazir*), ajudan (*hajib*) dan lainnya.[9]

Sejalan dengan itu, mulai muncul pemisahan antara negara dan agama. Jika pada masa kekhalifahan awal yang empat, seorang khalifah sekaligus sebagai pemegang otoritas keagamaan, menggantikan Rasul saw, khalifah sejak Umaiyah mulai merenggangkan diri dari agama. Dalam kancah politik juga diperkenalkan ideom–ideom baru, dan idiom–idiom lama juga mulai mengalami pergeseran makna.[10]

Dengan demikian, menghadapkan atau membandingkan Islam dengan demokrasi yang dalam arti sebagai sistem dan bentuk pemerintahan, adalah sesuatu yang tidak tepat. Sebab, Islam sendiri tidak pernah berbicara tentang negara tertentu sebagaimana isi dan makna demokrasi.

C. Tanggapan Para Pakar Muslim Terhadap Demokrasi.

Demokrasi, berasal dari bahasa Yunani *Demos* (rakyat) dan *Kratos* (kekuasaan), berarti kekuasaan oleh rakyat. Istilah ini, secara historis, telah dikenal sejak abad ke–5 SM, yang pada awalnya merupakan respon terhadap pengalaman buruk monarki dan kediktatoran di Negara–Negara Kota Yunani kuno. Saat itu, demorasi dipraktekkan sebagai sistem dimana seluruh warga negara ––karena jumlahnya yang tidak lebih dari 10.000 jiwa, sehingga memungkinkan untuk–– membentuk lembaga legislatif. Semua pejabat bertanggung jawab sepenuhnya kepada majlis rakyat ini.[11]

Ide–ide demokrasi modern tidak lagi didasarkan atas pemikiran demokrasi Yunani tersebut melainkan dikembangkan dari ide–ide dan lembaga–lembaga dari masa renaisance yang dimulai pada abad ke–16. Ide–ide yang dimaksud adalah gagasan sekularisme yang diprakarsai oleh Niccolo Macheavelli (1469–1527), gagasan *Negara Kontrak* oleh Thomas Hobbes (1588–1679), gagasan tentang konstitusi negara dan liberalisme serta pemisahan antara kekuasaan

9 Masykuri Abdillah, *Gagasan & Trandisi*, 100.

10 Azumardi Azra, "Pengantar", dalam Bernard Lewis, *Bahasa Politik Islam*, terj. Ihsan Ali Fauzi, (Jakarta, Gramedia, 1994), xix.

11 *The New Encyclopedia Britanica*, vol. 4, (Chicago, University of Chicago Press, 1988), 5.

legislatif, eksekutif dan yudikatif lembaga fideral oleh John Locke (1632–1704), yang kemudian disempurnakan oleh Baron de Montesquieu (1689–1755), serta ide tentang kedaulatan rakyat dan kontrak sosial yang diperkenalkan oleh Jean–Jacques Rousseau (1712–1878).[12]

Para pemikir muslim, khususnya di Indonesia, bervariasi dalam menanggapi ide–ide demokrasi ini. Ada yang menolak, menerima dalam hal–hal tertentu, dan menerima secara penuh bahkan menyatakan bahwa demokrasi sesuai dengan prinsip–prinsip Islam. *Pertama*, yang menolak, antara lain disampaikan oleh Jalaluddin Rahmad. Menurutnya, politik Islam tidak bisa dibandingkan dengan demokrasi karena dua hal. (1) demokrasi adalah sistem politik sekuler, yang kedaulatannya berada ditangan rakyat, sedang kedaulatan dalam Islam di tangan Tuhan. Suara mayoritas dalam demokrasi tidak dapat digunakan untuk mengubah syareat. (2) Dalam prakteknya, suara rakyat yang merupakan perwujudan demokrasi bisa dimanipulasi lewat ancaman atau rayuan.[13] Karena itu, untuk melandingkan ajarannya, Islam tidak perlu menggunakan konsep demokrasi. Sebagai alternatifnya, Jalal memilih untuk lebih memperluas makna tauhid yang berarti penolakan terhadap semua bentuk tirani dan penindasan hak–hak asasi manusia.[14]

Tokoh lain yang menolak demokrasi adalah M. Thahir Azhari. Menurutnya, tidak jauh berbeda dengan Jalal, sistem politik Islam yang essensial bukan demokrasi, bukan pula teokrasi, melainkan "nomokrasi", yakni bahwa kedaulatan didasarkan atas hukum yang berasal dari Tuhan. Kedaulatan rakyat sebagaimana yang ada dalam demokrasi bisa dibenarkan selama tidak bertentangan dengan prinsip–prinsip al–Qur'an dan Sunnah.[15] Pandanganya ini sejalan dengan pendapat Fauzi M. Najjar. Menurutnya, umat mempunyai hak untuk berpartisipasi dalam kehidupan politik dan membuat keputusan–keputusan politik dan teologis yang desesif, tetapi semuanya hanya bisa dijalankan dalam kerangka syareah. Dengan kata lain, masyarakat muslim tidak dapat dibenarkan mengeluarkan undang–undang apapun yang bertentangan dengan ketentuan Tuhan.[16]

Kedua, menerima dalam hal–hal tertentu. Ini antara lain disampaikan oleh M. Natsir. Ia menerima prinsip demokrasi (*syura*) hanya dalam hal–hal yang

12 David A. Apter, *Introductions to Political Analysis*, (Cambridge, Wintrhop Publiser, 1977), 75–89.
13 Jalaluddin Rahmad, "Islam dan Demokrasi" dalam Maqnis Suseno, *Agama & Demokrasi*, Jakarta, P3M, 1992), 40.
14 *Ibid*, 42.
15 Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna*, (Yogya, Tiara Wacana, 1999), 86.
16 Fauzi M. Najjar, "Demokrasi dalam Filsafat Politik Islam", dalam Jurnal al–Hikmah, no. 2. th. 1990, hal. 81–2.

tidak disebutkan secara spesifik dalam syariah, sehingga tidak ada keputusan demokratis, misalnya, pada soal larangan judi dan zina. Menurut Natsir, Islam tidak secara *vis a vis* identik dengan demokrasi. Islam mempunyai konsep dan karakteristik tersendiri, begitu pula demokrasi. Islam adalah Islam dan demokrasi adalah demokrasi, hanya pada beberapa bagian mungkin bisa bertemu.[17]

Pernyataan Natsir ini juga mendapat dukungan dari Nurcholish Madjid. Menurutnya, nilai–nilai Islam sesungguhnya tidak sejalan secara utuh dengan demokrasi, bahkan ada yang bertentangan dengannya. Namun, pada beberapa bagian diantaranya ada yang berkesesuaian.[18]

Ketiga, menerima secara penuh, dilakukan oleh Amin Rais. Amin menerima demokrasi dengan tiga alasan utama: (1) karena al–Qur'an memerintahkan umat Islam untuk melakukan musyawarah dalam menyelesaikan masalah–masalahnya sendiri, dan demokrasi menggunakan asas ini dalam operasionalisasinya. (2) Secara historis Rasul saw menerapkan musyawarah dengan para sahabat dalam menyelesaikan masalah mereka, (3) Secara rasional, dimana umat Islam diperintahkan untuk menyelesaikan dilema dan masalah–masalah mereka, menunjukkan bahwa sistem yang demokratis adalah bentuk tertinggi mengenai sistem politik dalam sejarah umat manusia. Berdasarkan alasan ini, Amin berpendapat bahwa demokrasi paling sesuai dengan semangat dan substansi al–Qur'an dan Sunnah.[19]

Pernyataan Amin tersebut tidak berbeda dengan hasil analisis Huntington. Yakni, bahwa secara doktrinal, ada kesesuaian antara Islam dengan demokrasi, karena ––menurutnya–– Islam menempatkan masalah egalitarisnisme dan voluntarisme sebagai tema pokoknya. Bentuk *high culture* Islam yang diikuti dengan sejumlah keistimewaan ––seperti unitarinisme, individualisme, skripturalisme, puritanisme, egalitarian yang menolak meditasi dan hierarki dan mistisisme–– semuanya sebangun dengan tuntutan modernitas dan modernisasi, dan semua nilai tersebut sebangun dengan tuntutan demokrasi. Hanya saja, dalam prakteknya ternyata tidak mesti demikian.[20] Kenyataan ini diakui juga oleh para intelektual muslim Timur Tengah, tetapi perlu ditambahkan pula bahwa saat ini telah banyak negara Islam yang melaksanakan perubahan untuk mendukung sistem demokrasi.[21]

17 M. Natsir, *Capita Selekta*, (Jakarta, Bulan Bintang, 1973), 451–2.

18 Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna*, 83.

19 Amin Rais, "Indonesia & Demokrasi" dalam Basco Carvallo dan Dasrizal (edit), *Aspirasi Umat islam Indonesia*, (Jakarta, Leppenas, 1983), 72; Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna*, 81.

20 Masykuri Abdillah, *Ibid*, 7.

21 Ali al–Din Hilal (edit), *Al–Dimuqrathiyah wa Huquq al–Insan fi al–Wathan al–Arabi*

D. Titik Temu.

Dari berbagai definisi tentang demokrasi, ada satu kesamaan bahwa istilah demokrasi berkaitan dengan kekuasaan mayoritas, suara rakyat, pemilihan yang bebas dan bertanggung jawab. Pengertian ini bersifat pragmatis dibanding pemahaman yang ada pada masa kelahirannya, masa renaisance, bahwa demokrasi adalah ide kedaulatan rakyat sebagai lawan kedaulatan Tuhan (*teokrasi*) dan sebagai lawan kedaulatan monarki.[22]

Namun, dalam perjalanan selanjutnya, saat ini, istilah demokrasi oleh kebanyakan orang tidak lagi dianggap hanya sebagai metode kekuasaan mayoritas melalui partisipasi rakyat dan kompetisi yang bebas, tetapi juga mengimplikasikan nilai–nilai, perjuangan untuk kebebasan dan jalan hidup yang lebih baik. Demokrasi mengandung nilai–nilai universal, yakni nilai–nilai persamaan (*al–musawah*), kebebasan (*al–huriyah*) dan pluralisme (*al–musyarakat*).[23] Artinya, dalam kaitannya dengan Islam, jika Islam dianggap agama yang demokratis, ia harus juga mengandung nilai–nilai ini. Persoalan inilah yang dilihat dalam bab berikut.

1. Persamaan (egalitarianisme).

Prinsip ini muncul untuk menentang sistem dominasi kekuasaan yang dilakukan oleh aristokrasi atau oligarki serta merupakan perlawanan terhadap hierarki dan diskriminasi sosial. Azaz ini merupakan salah satu dari tiga nilai yang dituntut oleh Revolusi Prancis, disamping kemerdekaan dan persaudaraan.

Dalam konsep modern, yang dimaksud dengan prinsip ini adalah kesamaan dalam kesempatan (*equality of opportunity*). Yakni kesamaan dengan cara menghapus hambatan yang bisa menghalangi individu dalam mewujudkan potensinya. Juga, dengan menghapus hukum dan hak–hak istimewa lain yang tidak dibenarkan, yang hanya menyediakan posisi–posisi sosial, ekonomi dan politik bagi kelas, ras atau seks tertentu.[24]

Dalam Islam, prinsip ini merujuk pada QS. al–Hujurat, 49. "*Kami ciptakan kamu dari laki–laki dan perempuan, dan membuatmu berbangsa dan bersuku–suku agar saling kenal. Yang paling mulia diantara kamu*

(Demokrasi dan Hak Azazi Manusia di negara–Negara Arab), (Beirut, Markaz Dirasah al–Wahdah al–Arabiyah, 1998).

22 Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna*, 73.

23 *Ibid*, 74; Ali al–Din Hilal (edit), *Al–Dimuqrathiyah wa Huquq al–Insan fi al–Wathan al–Arabi,* 10.

24 Norman P. Barry, *An Introduction to Modern Political Theory*, (New York, Martin's Press, 1981), 144.

adalah yang paling taqwa". Juga hadis, "*Tidak ada kelebihan orang Arab atas non–arab, kulit putih atas kulit hitam, kecuali taqwanya*" (HR. al–Suyuthi). Maksudnya, meski sekarang manusia terdiri atas berbagai suku, ras, agama, bangsa, tetapi pada dasarnya adalah bersaudara dan mempunyai kedudukan sama (egaliter). Ketidaksamaan hanya disebabkan moralitas mereka dan itu hanya berlaku dihadapan Tuhan, dan tidak berarti bahwa seseorang dapat memberlakukan orang lain secara tidak sama (diskriminatif) sebagai akibat dari itu.[25]

Disamping itu, juga bisa merujuk pada Piagam Madinah, seperti yang dilakukan oleh Nurcholish Madjid. Berdasarkan kontrak sosial yang di lakukan Rasul saw dan pengakuannya atas semua anggota masyarakat tanpa memandang latar belakang sosial dan agama mereka, sebagaimana yang termaktub dalam Piagam Madinah, Madjid menyatakan bahwa ajaran Islam yang sentral, formal dan murni adalah egaliter. Egalitarianisme Islam ini dalam pengertiannya yang luas berkaitan dengan keadilan, eksistensi, demokrasi dan persamaan, prinsip–prinsip musyawarah, kebijaksanaan dan perwakilan. Juga terkait dengan kesadaran hukum, termasukd alil bahwa tidak seorangpun dibenarkan bertindak diluar hukum.[26]

2. Kebebasan (*al–Hurruyah*).

Kebebasan adalah salah satu syarat untuk mewujudkan demokrasi. Namun, tidak semua bentuk kebebasan menunjukkan makna demokrasi. Menurut Norman,[27] hanya kebebasan politik yang berkaitan dengan demokrasi, yakni yang mencakup kebebasan bersuara, berpartisipasi dalam politik dan mempengaruhi pemerintahan. Sebuah sistem yang demokratis harus memberikan pengakuan yang mempertimbangkan kebebasan masyarakat yang sungguh–sungguh untuk berkumpul, mengkomunikasikan ide–ide, dan berbeda dengan pemerintah.

Dalam Islam, kebebasan ini meliputi kebebasan beragama dan kebebasan berfikir. Menurut Nurcholis Madjid, kebebasan beragama adalah kebebasan yang paling fundamental dalam urusan sosio–politik kehidupan manusia. Ajaran agama yang merupakan ajaran paling benar ternyata tidak dipaksakan. Rasul saw sendiri selalu diingatkan bawha tugasnya hanya menyampaikan pesan–pesan Tuhan tidak berhak memaksa seseorang

25 Lihat Harun Nasution, "Pengantar" dalam Harun Nasution dan Bahtiar Effendy (edit), *Hak–Hak Azazi Manusia dalam Islam*, (Jakarta, Pustaka Firdaus, 1978), ix–x; Louise Marlow, *Masyarakat Egaliter*, terj. Nurmila, (Bandung, Mizan, 1999), 16.

26 Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, (Bandung, Mizan, 1989), 73–4.

27 Norman P. Barry, *An Introduction,* 161.

untuk beriman dan mengikutinya.[28]

Kebebasan beragama dalam Islam disebut berulang kali dalam al–Qur'an. Antara lain, pada QS. al–Baqarah, 256, "*Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama Islam*"; QS. al–Kahfi, 29, "*Kebenaran itu dari Tuhanmu. Siapa yang ingin silahkan beriman, siapa yang ingin silahkan kafir…*". QS. al–Ghasyiyah, 21–2, "*Berilah peringatan, karena kamu hanya orang yang memberi peringatan. Kamu bukan orang yang berukasa –– untuk memaksa–– atas mereka*".

Dalam konteks kebebasan beragama ini ada persoalan tentang orang Islam yang pindah agama (*murtad*). Menurut kajian fiqh klasik, orang yang murtad harus dihukum mati berdasarkan hadis, "*Siapa yang pindah agama, bunuhlah ia*" (HR. Baihaqi).[29] Azhari setuju dengan hukum ini, karena Islam benar–benar memberi kebebasan kepada semua orang untuk memilih agama Islam atau yang lain, tetapi jika ia telah memilih Islam, ia harus tetap menjadi muslim selamanya, karena hal itu menunjukkan bahwa yang bersangkutan tidak mempermainkan Tuhan.[30]

Sebaliknya, Syafii Maarif tidak setuju dengan hukuman tersebut, karena ––menurutnya–– hanya Tuhan yang berhak menghukum orang murtad. Hubungan antar manusia didasarkan atas prinsip saling menghormati, bukan saling meniadakan. Dengan demikian, adalah hak seseorang untuk berpindah agama selama perpindahan ini didasarkan atas kebebasan berkehendak.[31]

Pendapat senada juga disampaikan Fazlur Rahman. Menurutnya,[32] al–Qur'an dan Sunnah tidak memberikan hukuman mati terhadap orang murtad. Hukuman ini lahir dari pemikiran *fuqaha* sendiri berdasarkan apa yang disebut dengan *fitnah al–riddah*. Keadaan ini terjadi setelah kematian Rasul saw dimana beberapa suku Arab, untuk menegaskan kedaulatan kesukuan mereka, menolak untuk membayar zakat pada pemerintah Madinah. Mereka tidak menolak Isla, tidak murtad, tetapi menolak membayar zakat kepada Madinah sebagai perlawanan terhadap kekuasaan. Artinya, penetapan hukuman mati terhadap orang murtad lebih didasarkan atas pertimbangan politis daripada keagamaan.

28 Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan,* 56.
29 Khudori Soleh, *Fiqh Kontekstual*, 7, (Jakarta, Pertja, 2000), 26; Sya'rani, *al–Mizan al–Kubra*, II, (Beirut, Dar al–Fikr, tt), 152.
30 Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna*, 142.
31 *Ibid*, 143.
32 Fazlur Rahman, "Non–Muslim Minority on an Islamic State", dalam *Journal Institute of Muslem Minority Affairs*, (vol. 7. no. 1), 16.

Dalam persoalan ini, al–Qur'an sendiri, sesungguhnya, tidak memberi hukuman mati di dunia pada orang murtad, tetapi ––hanya–– kutukan dan pengadilan kelak dia akherat. "*Siapa diantara kalian yang murtad dan mati dalam kekafiran, maka sia–sialah amalnya di dunia dan di akherat*", (QS. al–Baqarah, 217). Sementara itu, dari kajian usul fiqh, hadis yang menyatakan hukuman mati pada orang murtad tidak menunjukkan *nash qath'i*, disamping kenyataan bahwa *sanadnya* sendiri sangat lemah (*daif*), sehingga tidak bisa dijadikan hujjah.[33]

Selain itu, setting sejarah masa Rasul juga mendukung. Hubungan dasar diantara berbagai kelompok ketika itu didominasi oleh konflik dan perang. Jika seseorang keluar dari sebuah kelompok, ia pasti akan bergabung dengan kelompok lain yang pada umumnya menjadi musuh kelompok pertama, dan ia akan menjadi informan tentang rahasia kelompok pertama, sehingga tindakannya dianggap sebagai subversif.[34] Sebaliknya, jika hubungan diantara berbagai kelompok (negara) adalah perdamaian, maka tidak ada alasan yang kuat untuk menjatuhkan hukuman mati terhadap orang murtad, sebagaimana dikatakan dalam kaidah usul fiqh, "*al–Hukmu yaduru ma'a illatihi"* (Hukum berubah sesuai kondisinya).

Dengan demikian, adanya ancaman hukuman mati terhadap orang murtad seperti yang tercatat dalam kitab–kitab fiqh klasik, sama sekali tidak mengurangi prinsip kebebasan yang diberikan oleh Islam.

Selanjutnya, tentang kebebasan berfikir dalam Islam bisa dilihat dari banyak ayat yang berbunyi, "*afala ta'qilun*" dan "*afala tatafakkarun*". Ayat–ayat ini menyuruh manusia untuk berfikir yang berarti juga memberikan kebebasan berfikir, karena hasil pemikiran setiap orang tidak sama. Namun, kebebasan ini tidak mutlak karena kemultakan itu hanya milik Tuhan. Karena itu, kebebasan disini mempunyai batas–batas tertentu, seperti bahwa kebebasannya tersebut tidak sampai mengganggu ketertiban umum dan didasarkan atas tanggung jawab.[35] Artinya, kebebasan berfikir ini harus difahami dalam pengertian yang positif. Kaidah usul fiqh menyatakan, *Hurriyat al–mar'i mahdudah bi hurriyat siwah* (kebebasan individu dibatasi oleh kebebasan orang lain. Prinsip ini juga berlaku dalam soal berpendapat dan bertindak.[36]

33 Sayyid Sabiq, *Fiqh al–Sunnah*, II, (Beirut, Dar al–Kitab al–Arabi, 1987), 408–9.

34 Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna*, 144.

35 Harun Nasution, "Pengantar" dalam Harun Nasution dan Bahtiar Effendy (edit), *Hak–Hak Azazi Manusia dalam Islam*, xii.

36 Al–Ghazali memberikan uraian yang bagus tentang persoalan kebebasan ini berdasarkan nas al–Qur'an, sunnah maupun logika. Lihat, Muhammad al–Ghazali, *Studi Kritis Atas Hadis*

3. Pluralisme.

Pluralisme adalah keberadaan toleransi keberagaman kelompok etnis dan budaya dalam suatu masyarakat atau negara, keberagaman agama atau sikap yang ada dalam sebuah badan atau intuisi dan sebagainya.[37] Dengan demikian, pluralisme disini merujuk pada masyarakat plural yang penduduknya tidak homogen tetapi terbagi–bagi dalam kesukuan, etnis, ras dan agama, dimana beberapa faktor ini kadang–kadang menyatu dan cenderung mendorong terjadi konflik.[38]

Dalam Islam, pluralisme merupakan hukum alam (*sunnatullah*) yang tidak akan berubah dan tidak bisa ditolak. Secara jelas al–Qur'an menyatakan bahwa manusia memang telah terciptakan dalam berbagai bangsa dan suku (QS. al–Hujurat, 13). Karena itu, pluralisme harus diterima sebagai kenyataan yang mesti dihargai dan dipandang secara optimis dan positif sebagai salah satu tanda–tanda kekuasaan Tuhan (QS. al–Rum, 22). Bahkan, lebih lanjut, al–Qur'an menyatakan bahwa perbedaan pandangan atau aturan manusia tidak harus ditakuti atau ditiadakan tetapi justru harus dijadikan titik tolak untuk berkompetisi menuju kebaikan (QS. al–Maidah, 48).

Untuk menegakkan dan melindungi prinsip pluralisme ––sosial–– ini diperlukan adanya nilai–nilai toleransi. Dalam Islam, persoalan ini banyak disinggung oleh al–Qur'an, seperti QS. al–Baqarah, 62. Disini meski diakui bahwa Islam adalah agama paling benar, tetapi tidak menutup kemungkinan pengikut agama lain untuk masuk surga.[39] Artinya, disini ada ajaran untuk menghargai orang lain.

Ayat yang lain adalah QS. Saba', 24–26. Menurut Quraish Shihab, dalam ayat ini Rasul tidak diperintah untuk mengungkap keyakinannya. Sebaliknya, ayat ini mengandung pengertian, "kemungkinan kita yang berada dalam kebenaran atau kemungkinan kamu yang berada dalam kebenaran. Bisa juga mungkin kamu yang salah, atau kita yang salah. Kita serahkan pada Tuhan untuk memutuskannya". Sikap yang di tunjukkan al–Qur'an ini lebih toleran daripada yang diberikan para ulama, "Pendapat kami benar tetapi bisa juga salah. Pendapatmu salah tetapi bisa juga benar".[40]

Nabi saw, terj. M. Baqir, (Bandung, Mizan, 1992), 172 dan seterusnya.

37 JA. Simson & ESC. Weiner, *The Oxford English Dictionary*, vol. XI, (Oxford, Clarendon Press, 1989), 1089.

38 David Apter, *Introductions,* 300.

39 Amin Rais, "Etika kehidupan Antar Umat Beragama", dalam Nourruzzaman S, *Etika Pembanguna dalam Pemikiran Islam*, (Jakarta, Rajawali, 1986), 219.

40 Quraish Shihab, "Agama dalam Absolutisme dan Relativisme", dalam Nourruzzaman S,

E. Perbedaan.

Meski Islam juga mengandung nilai–nilai yang sama sebagaimana nilai–nilai pokok dalam demokrasi, bukan berarti Islam tidak mengandung nilai lain yang tidak sama dengan isi demokrasi. Islam juga mempunyai nilai–nilai yang tidak sejalan, bahkan bisa bertentangan dengan nilai–nilai demokrasi. Nilai–nilai tersebut, antara lain, konsep *syura* (musyawarah), *imamah* (kepemimpinan), perbedaan gender dan *ahl al–zimmi*.

1. Syura.

Konsep syura yang diterjemahkan dengan musyawarah, seperti yang disinggung dalam pendahuluan, biasanya ditunjukkan oleh sebagian intelektual muslim sebagai salah satu prinsip yang sejalan dengan demokrasi. Demokrasi memakai azas musyawarah untuk menentukan keputusan dan Islam juga menggunakanya, yang disebut syura. Mereka yang menyatakan ini berdasarkan atas keputusan Rasul yang diambil saat perang Uhud, dimana saat itu Rasul mengikuti suara mayoritas.[41] Padahal, meski syura juga memperhatikan suara mayoritas, tetapi keduanya berangkat dari dasar dan asumsi yang berbeda.

Sebagaimana disampaikan al–Nahwi, *syura* (musyawarah) dalam Islam, (1) didasarkan atas keimanan kepada Tuhan, bahwa musyawarah itu dilakukan demi melaksanakan perintah agama (ibadah), bukan sekedar atas alasan bahwa hal itu adalah yang terbaik. (2) Standar atau ukuran kebenaran yang dihasilkan syura bukan didasarkan atas suara mayoritas atau minoritas melainkan didasarkan nash al–Qur'an dan Sunnah. Karena itu, apapun hasil syura tetap berada dibawah aturan atau hukum Tuhan dan sama sekali tidak bisa merubah apalagi melawan aturan yang telah ditetapkan–Nya. Misalnya, hasil kesepakatan syura, meski dengan suara mayoritas, tetap tidak akan bisa merubah judi menjadi halal atau perzinaan menjadi tidak terlarang. (3) Jika tidak ada nash yang jelas yang dipakai standar, kebenaran syura didasarkan kemaslahatan yang lebih dekat dengan yang dimaksud oleh teks, atau kepentingan masyarakat. Ini terlihat dari keputusan yang diambil oleh Rasul dalam perang Uhud. Yakni bahwa Rasul tidak melakukannya berdasarkan kekuatan dan kepentingan mayoritas tetapi semata demi kebaikan bersama, kebaikan rakyat Madinah. Sedemikian, sehingga keputusan yang diambil dalam syura tidak merupakan kemenangan golongan tertentu, tetapi kemenangan bersama.[42]

Ibid, 221–2.

41 Adnan AR. al–Nahwi, *Syura dan Demokrasi*, terj. Kathur Suhardi, (Yogya, Kautsar, 1989), 61–65.

42 *Ibid*, 72–77. Pendapat senada juga diberikan oleh Azhari. Menurutnya, tujuan utama syura adalah semangat persaudaraan dan kerja sama berdasarkan keprcayaan kepada Tuhan

Konsep tersebut jelas berbeda dengan prinsip demokrasi dimana keputusan diambil berdasarkan atas suara terbanyak (mayoritas). Dalam demokrasi, persoalan mayoritas–monoritas adalah prinsip utama, dan disinilah diletakkan sebuah kebenaran. Keputusan dinilai benar jika didukung oleh suara mayoritas, atau paling tidak oleh separoh anggota ditambah satu. Akibatnya, muncul apa yang disebut diskriminasi minoritas dan dominasi mayoritas.[43]

Selain itu, dalam demokrasi dikenal juga dengan istilah oposisi, yang dilakukan oleh kaum minoritas atau fihak yang kalah. Oposisi bertugas mengontrol pemegang kekuasaan yang berada ditangan mayoritas, atau mengorek–korek kesalahan mayoritas, sehingga terjadi ketegangan dan persaingan terus menerus antara mayoritas dan minoritas, antara penguasa dan oposisi. Sebaliknya, dalam Islam tidak dikenal oposan seperti ini, semua berjalan atas persaudaraan dan kepentingan bersama, bukan kepentingan golongan.

2. Imamah.

Secara jelas Islam memberikan perhatian tertentu atas persoalan *imamah* (kepemimpinan) ini. Sebuah hadis yang diriwayatkan dari Imam Muslim menyatakan, "*al–Aimmah min Quraisy*" (Kepemimpinan adalah hak dari orang–orang Quraisy). Artinya, kepemimpinan umat tidak menjadi hak semua orang melainkan hak orang–orang tertentu, yakni kalangan Quraisy, kalangan keluarga Rasul saw. Al–Nawawi yang menulisl *Syarh Shaheh Muslim* menyatakan bahwa hadis ini tidak merujuk pada golongan tertentu, seperti yang ditunjukkan dalam teks, tetapi lebih merupakan persyaratan kualitas. Yakni, bahwa seorang pemimpin harus mempunyai kualitas tertentu, khususnya kualitas spiritual.[44]

Akan tetapi, dalam madzhab Syiah, persoalan ini menjadi lebih jelas dan tegas. Menurut mereka, berdasarkan atas nas al–Qur'an dan Hadis, kepemimpinan Rasul atas umat Islam tidak bisa diganti oleh setiap orang, tetapi hanya oleh orang tertentu yang mempunyai kualitas *ruhaniyah* (spiritual) dan ditunjuk dari langit. Orang–orang tersebut adalah imam–imam tertentu sebagaimana yang diikuti dan diakui kaum Syiah.[45]

---

dan kepentingan rakyat. Lihat M. Tahir Azhari, *Negara Hukum Studi Tentang Prinsip–prinsipnya Dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Madinah dan Masa Kini*, (Jakarta, Bulan Bintang, 1992), 82–4.

43 Frans Maqnis Suseno, *Etika Politik*, (Jakarta, Gramedia, 1994), 244–47.

44 Nawawi, *Syarah Shaheh Muslim*, (Beirut, Dar al–Fikr, tt).

45 Thabathabi, *Islam Syiah*, terj. Johan Efendi, (Jakarta, Grafiti, 1989),

Artinya, disini ada superioritas tertentu dalam soal kepemimpinan umat Islam. Yakni, bahwa hal itu hanya menjadi hak orang tertentu dari kalangan keturunan Rasul, atau dari kalangan Quraisy. Paling tidak, bahwa kepemimpinan umat hanya bisa diberikan pada orang yang mempunyai kualitas ruhaniyah yang baik. Ini jelas berbeda dengan prinsip demokrasi, dimana seorang pemimpin didasarkan atas suara terbanyak. Model ini bisa mendorong adanya pemilihan atas dasar popularitas dan kualitas, apalagi kualitas spiritual. Padahal, dalam alam demokrasi tidak ada jaminan bahwa yang populer adalah sesuatu yang baik, bahkan bisa sebaliknya. Kasus dibredelnya Monitor beberapa tahun lalu, karena menempatkan Arswendo diatas Rasul, adalah salah satu bukti akan hal itu. Saat itu, pemilihan itu didasarkan atas popularis dan bukan kualitas.

3. Perbedaan Gender.

Persoalan adanya pembedaan laki–laki dan perempuan dalam Islam, sebagaimana dikatakan Joseph Schacht,[46] memang benar–benar ada. Posisi wanita Islam secara hukum bukan tidak menguntungkan, tetapi dalam beberapa hal memang berada dibawah laki–laki. Mereka mempunyai sedikit hak dan kewajiban menurut sudut pandangn keagamaan, misalnya, tentang tebusan darah (*diyat*), persaksian dan warisan, hak wanita diperhitungkan setengah dari laki–laki. Begitu pula tentang perkawinan dan perceraian, status wanita kurang begitu menguntung–kan dibanding laki–laki. QS. al–Baqarah, 282, tentang persaksian menyatakan, "*Persaksikanlah dengan dua orang laki–laki diantara kamu. Jika tidak ada dua orang laki–laki, boleh seorang laki–laki ditambah dua roang perempuan dari saksi yang kamu pilih*".

Sementara itu, QS. al–Nisa', 11, menyatakan bahwa pembagian warisan untuk wanita adalah separoh laki–laki. "*Allah mensyareatkan bagimu tentang warisan untuk anak–anakmu, bahwa bagian seorang laki–laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan*". Sedang dalam soal poligami dikatakan, "*maka kawinilah wanita–wanita yang kamu senangi: dua, tiga atau empat*", (QS. al–Nisa', 3).

Dengan demikian, perbandingan antara laki–laki dan perempuan dalam Islam adalah 1:2 dalam persaksian dan waris, dan 1:4 dalam hukum poligami. Artinya, perbedaan gender ini tidak sama dengan nilai–nilai egalitarian yang ada dalam demokrasi, yang tidak melihat adanya perbedaan antara laki–laki dan perempuan.

46 Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (London, Oxford University Press, 1964), 126–27.

Akan tetapi, perlu segera ditambahkan disini bahwa dalam persoalan ayat poligami ini, ada penafsiran baru yang diberikan Syahrur. Dengan teori "hudud"nya, Syahrur menyatakan bahwa ayat ini mengandung "batas–batas penetapan hukum", yakni batas maksimal (*al–hadd al–a'la*) dan matas minimal (*al–hadd al–adna*), baik dari segi kuantitatif maupun kualitatif.

Dari segi kuantitatif, batas maksimal perkawinan adalah bahwa seorang laki–laki boleh kawin maksimal dengan empat wanita. Masalah yang ada sekarang karena mufassir hanya berhenti pada persoalan kuantitatif, tidak melihat segi kualitatif. Batas–batas kualitatif adalah melihat kualitas istri kedua ini, apakah perawan, janda ditinggal mati suami atau janda dicerikan. Bagi Syahrur, perhatian terhadap masalah ini dalam menentukan boleh tidaknya praktek poligami menjadi sangat signifikan agar tidak keluar dari "spirit" teks al–Qur'an.[47]

Persyaratan kualitatif ini didukung oleh data kontekstual, bahwa ayat ini turun setelah terjadi perang Uhud, dimana 70 tentara Islam mati, yang nota bena meninggalkan istri dan anak–anak. Persoalan ini menjadi problem serius dan perlu segera dicari jalan keluarnya. Dalam konteks seperti itu poligami merupakan sarana yang cukup signifikan.[48] Penafsiran dengan teiri "hudud" ini juga berlaku pada ayat–ayat warisan.

Dengan pandangan seperti itu, Wael B. Hallaq menilai bahwa penafsiran Syahrur tentang poligami bisa "mentransformasikan imej tentang poligami dari praktek yang terbelakang menjadi praktek yang terhormat (*from a backward to a noble practice*).[49]

4. Ahl al–Zimmi.

Persoalan lain yang biasanya dianggap menjadi ganjalan atau bertentangan dengan nilai demokrasi adalah adanya konsep *ahl al–zimmi* yang menempatkan posisi masyarakat non–muslim sebagai kelas dua dalam negara Islam. Di Indonesia, persoalan ini menjadi perdebatan sengit. Setidaknya ada tiga kelompok pemikiran yang berbeda dalam menanggapi persoalan ini; (1) mereka yang masih mempertahankan konsep zimmi dan harbi, tetapi mendukung perlindungan dan jaminan sepenuhnya pada hak–hak zimmi. (2) mereka yang menolak konsep ini untuk menghindari

47 Syahrur, *al–Kitab wa al–Qur'an: Qira'ah Muashirah*, (Libanon, Isdar al–Khas, 1992), 598–9.

48 Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam*, (New York, Martin Press, 1996), 102.

49 Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1997), 251.

diskriminasi terhadap warga negara. (3) mereka yang menolak konsep ini tetapi masih mempertahankan posisi tertentu (kepala negara) untuk diduduki oleh orang Islam.[50]

Namun, sesungguhnya, konsep *zimmi* dan *harbi*, bukan merupakan konsep Islam yang murni. Persoalan ini muncul setelah terjadinya penghianatan orang–orang Yahudi Madinah terhadap perjanjian yang dilakukan dengan Rasul. Sebelumnya, di Madinah, Rasul senantiasa memberikan hak dan kewajiban yang sama terhadap warga, muslim maupun non–muslim, sampai ditandatanginya Piagam Madinah (*Dustur al–Madinah*). Piagam in merupakan konsensus bersama antara kelompok masyarakat dan agama yang ada di Madinah untuk membangun masyarakat yang plural. Namun, piagam ini tidak berlaku lama, karena adanya penghianatan demi penghianatan dari kaum Yahudi, terutama Bani Quraizah dan Bani Qainuqa. Akibatnya, muncullah perubahan status non–muslim, terutama kaum Yahudi, menjadi *harbi* dan *zimmi*.

Kelompok pertama (*harbi*), yang statusnya memang menjadi musuh bagi kaum muslimin, tidak bisa mendapat perlindungan dalam negara Madinah. Kelompok dua (*zimmi*) mendapatkan perlindungan sepenuhnya dari kaum muslimin, baik jiwa, harta maupun agama mereka, dengancara membayar pajak (*jizyah*). Bedanya, kalau semula mereka menjadi warga Madinah yang memiliki hak dan kewajiban yang sepenuhnya sama dengan kaum muslimin, maka setelah peristiwa itu beberapa hak dan kewajiban mereka dikurangi. Misalnya, tentang kewajiban bela negara, hak menduduki jabatan tertentu dan seterusnya.[51]

Dengan demikian, persoalan *harbi* dan *zimmi* bukan prisip utama dalam Islam, tetapi hanya *furuiyah*, bersifat kondisinional dan situasional. Jika sekarang hubungan antara muslim dan non–muslim terjadi dalam keadaan baik, tanpa adanya curiga, intimidasi dan penghianatan, status tersebut bisa dikembalikan sebagaimana semula. Tidak ada perbedaan antara muslim dan non–muslim, *dar al–Islam* dan *dar al–harbi*.

F. Penutup.

Berdasarkan uraian diatas, tampak bahwa demokrasi mempunyai dua aspek, (1) sebagai sebuah sistem dan bentuk negara, (2) sebagai nilai–nilai universal yang perlu diperjuangkan demi harkat kemanusiaan. Pada aspek

50 Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna*, 119.

51 Lihat Abu Ya'la al–Farra', *al–Ahkam al–Sulthaniyah*, (mesir, Mustafa al–Babi al–Halabi, 1938), 16. Lihat pula Masykuri Abdillah, *Gagasan & Trandisi*, 98–99.

yang pertama, sebagai sebuah sistem dan bentuk negara, demokrasi tidak bisa bertemu dengan konsep Islam, karena Islam sendiri ternyata tidak berbicara tentang sistem dan bentuk tertentu sebuah negara. Islam lebih merupakan sebuah agama dan aturan hidup bermasyarakat, tidak berbicara tentang sistem, apalagi bentuk sebuah negara.

Pada aspek kedua, sebagai nilai–nilai kemanusiaan yang harus di perjuangkan, demokrasi bisa sejalan dengan ajaran Islam, sebab prinsip–prinsip nilai yang dibawa demokrasi, yakni nilai egalitarianisme (*al–musawah*), kebebasan (*al–huriyah*) dan pluralisme (*ta'adudiyah*), tidak bertentangan dengan prinsip–prinsip Islam, bahkan jauh sebelumnya Islam telah berbicara dan memperjuangkan nilai–nilai tersebut.

Akan tetapi, hal itu bukan berarti demokrasi sepenuhnya sesuai dengan semangat dan nafas Islam, seperti dikatakan Amin Rais. Sebab, di samping itu, Islam juga mengandung prinsip–prinsip lain yang tidak dibawa oleh demokrasi. Prinsip–prinsip yang dimaksud adalah, (1) prinsip *syura* (musyawarah), (2) *imamah* (kepemimpinan), (3) perbedaan gender, dan (4) soal zimmi.

Pada prinsip pertama, berbeda dengan demokrasi yang lebih melihat aspek sistem dan aturan formal mencapai tujuan (keputusan), syura lebih menekankan aspek makna dan kebenaran yang hendak dicapai, sesuai dengan hukum Tuhan atau tidak. Bagamanapun baiknya aturan dan sistem yang dipakai, dengan voting atau musyawarah, tetapi jika hasilnya tidak sesuai dengan teks suci atau kemaslahatan bersama, semua tidak ada artinya. Ini mengimplikasikan bahwa syura tidak akan menghasilkan oposisi yang terus menerus mengincar kekuasaan, dan tidak akan muncul dominasi mayoritas serta diskriminasi minoritas seperti yang terjadi pada sistem demokrasi. Disinilah kelebihan sistem syura dibanding musyawarah dalam demokrasi.

Prinsip kedua, soal imamah. Dalam Islam, pemimpin tidak hanya pemegang kekuasaan tetapi juga menerima amanat untuk membawa rakyat kepada kebahagiaan dunia dan akherat. Karena itu, pemimpin bertugas juga memberikan pandangan hidup keagamaan bagaimana rakyat bisa mencapai tujuan tersebut, tidak hanya memberikan kebebasan dan kesempatan pada rakyat untuk mengembangkan potensi masing–masing. Harus disadari bahwa potensi masing–masing orang tidak sama, ada yang baik ada pula yang jahat. Tanpa bimbingan dan contoh yang baik dari pimpinan, masyarakat tidak akan mencapai tujuan yang dihadapkan.

Begitu pula yang terjadi dalam prinsip ketiga dan keempat. Dalam persoalan gender, Islam memang membedakannya. Paling tidak, itu yang dapat dipahami secara tekstual dari nash dan apa yang ditulis dalam fiqh klasik. Hal yang sama juga terjadi pada masalah dzimmi.

Walhasil, prinsip–prinsip demokrasi pada dasarnya memang dapat di terima dan tidak bertentangan dengan Islam, tetapi hal itu bukan berarti Islam identik dengan demokrasi. Sebab, sebagai sebuah agama, Islam mengandung banyak norma dan aturan yang tidak sekedar seperti yang ada dalam prinsip demokrasi. Karena itu, membandingkan Islam dengan demokrasi, apalagi menyamakannya, sesungguhnya juga merupakan sesuatu yang tidak pada tempatnya [.]

Daftar Pustaka

Abdillah, Masykuri, "Gagasan & Trandisi Bernegara dalam Islam: Sebuah Perspektif Sejarah dan Demokrasi Modern" dalam jurnal *Tashwirul Afkar*, no. 7, (Jakarta, tahun 2000)

–––––––––––, *Demokrasi di Persimpangan Makna*, (Yogya, Tiara Wacana, 1999)

Apter, David A., *Introductions to Political Analysis*, (Cambridge, Winthrop Publisher, 1977)

Aqqad, Abbas M., *Al–Dimuqarathiyah fi al–Islâm*, (Kairo, Dar al–Ma'arif, tt)

Azhari, M. Tahir, *Negara Hukum Studi Tentang Prinsip–prinsipnya Dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Madinah dan Masa Kini*, (Jakarta, Bulan Bintang, 1992)

Azra, Azumardi, "Pengantar", dalam Bernard Lewis, *Bahasa Politik Islam*, terj. Ihsan Ali Fauzi, (Jakarta, Gramedia, 1994)

Barry, Norman P., An Introduction to Modern Political Theory, (New York, Martin's Press, 1981)

Ghazali, M, *Studi Kritis Atas Hadis Nabi saw*, terj. M. Baqir, (Bandung, Mizan, 1992)

Hashem, O, *Saqifah Awal Perselisihan Umat*, (Bandar Lampung, YAPI, 1989)

Hilal, Ali al–Din (ed), *Al–Dimuqrathiyah wa Huquq al–Insân fi al–Wathan al–Arâbi*, (Beirut, Markaz Dirasah al–Wahdah al–Arabiyah, 1998)

Hook, Sidney, "Democracy" dalam *Encyclopedia Americana*, vol. 8, (Danbury, Connectix: Grolier Incorporated, 1984)

Huntington, Samuel P., “Democracy’s Third Wave” dalam *Journal of Democracy*, vol. 2, no. 2, (1991)

Jabiri, M. Abid, *al–Aql al–Siyasi al–Arâbi: Muhaddidah wa Tajalliyatuh*, (Beirut, Markaz al–Wihdah al–Arabiyah, 1992)

–––––––––––, *Wijhah al–Nazhr Nahw ‘I’adah Bina’ Qadlaya al–Fikr al–Arâbi al–Mu’ashir*, (Beirut, Markaz Tsaqafi al–Arabi, 1992)

Jamal, Hamid, *Adhwa’ Ala al–Dimuqrathiyah al–Arâbiyah*, (Kairo, Maktabah al Misriyah, 1960) Madjid,

Nurcholish, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, (Bandung, Mizan, 1989)

Marlow, Louise, *Masyarakat Egaliter*, terj. Nurmila, (Bandung, Mizan, 1999)

Nahwi, Adnan AR., *Syura dan Demokrasi*, terj. Kathur Suhardi, (Yogya, Kautsar, 1989)

Najjar, Fauzi M., “Demokrasi dalam Filsafat Politik Islam”, dalam *Jurnal al–Hikmah*, no. 2. (Bandung, tahun 1990)

Nasution, Harun, “Pengantar” dalam Harun Nasution dan Bahtiar Effendy (ed), *Hak Hak Azazi Manusia dalam Islam*, (Jakarta, Pustaka Firdaus, 1987)

Natsir, M., *Capita Selekta*, (Jakarta, Bulan Bintang, 1973)

Nawawi, *Syarah Shaheh Muslim*, (Beirut, Dar al–Fikr, tt)

Rahmad, Jalaluddin, “Islam dan Demokrasi” dalam Maqnis Suseno, *Agama & Demokrasi*, (Jakarta, P3M, 1992)

Rahman, Fazlur, “Non–Muslim Minority on an Islamic State”, dalam *Journal Institute of Muslem Minority Affairs*, (vol. 7. no. 1)

Rais, Amin, “Etika kehidupan Antar Umat Beragama”, dalam Nourruzzaman Shiddiqui, *Etika Pembangunan dalam Pemikiran Islam*, (Jakarta, Rajawali, 1986)

–––––––––––, “Indonesia & Demokrasi” dalam Basco Carvallo dan Dasrizal (ed), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, (Jakarta, Leppenas, 1983)

Rayes, MD, *Al–Nazhâriyat al–Siyâsiyat fi al–Islâm*, (Kairo, Anglo Egyptian Bookshop, 1957)

Sabiq, Sayyid, *Fiqh al–Sunnah*, II, (Beirut, Dar al–Kitab al–Arabi, 1987)

Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, (London, Oxford University Press, 1964)

Shihab, Quraish, “Agama dalam Absolutisme dan Relativisme”, dalam Nourruzzaman, *Etika Pembangunan dalam Pemikiran Islam*, (Jakarta, Rajawali, 1986)

Suseno, Frans Maqnis, *Etika Politik*, (Jakarta, Gramedia, 1994)

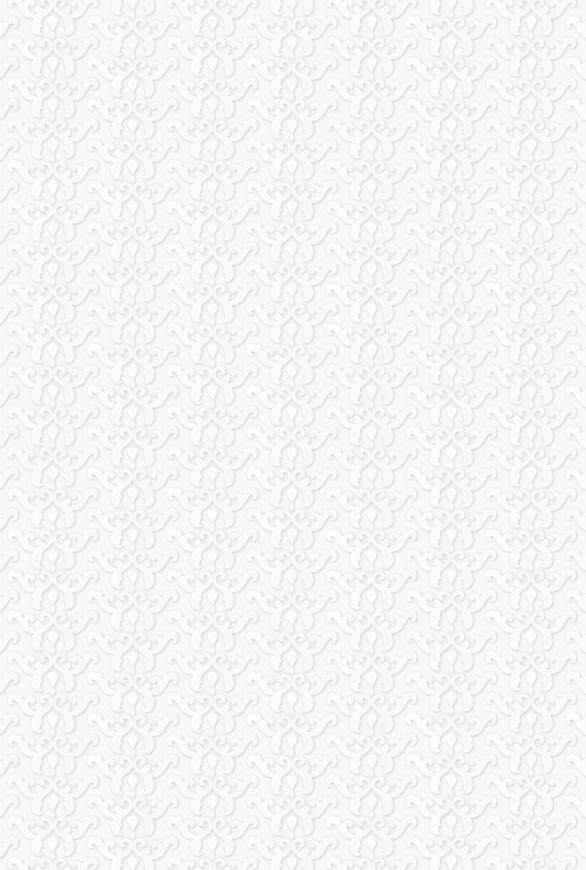
Sya’rani, *al–Mizan al–Kubra*, II, (Beirut, Dar al–Fikr, tt)

Thabathabi, *Islam Syiah*, terj. Johan Efendi, (Jakarta, Grafiti, 1989)

The Encyclopedia Americana, vol 8, (Danbury, Connectix: Grolier Incorporated, 1984)

The New Encyclopedia Britannica, vol. 4, (Chicago, University of Chicago Press, 1988)

Weiner, JA. Simson & ESC., *The Oxford English Dictionary*, vol. XI, (Oxford, Clarendon Press, 1989)

Bagian 4
Pluralisme dan Relasi Umat Beragama

Pluralisme Agama Dalam Pemikiran Tokoh Agama di Malang Raya*

A. Pengantar.

Pluralisme agama adalah isu kontemporer dan penting dalam kehidupan masyarakat yang majemuk, termasuk di Indonesia. Sebab, sikap pluralis yang sering dihadapkan dengan sikap eksklusif, akan memberikan pengaruh pada keharmonisan hidup manusia, khususnya relasi antar umat beragama (Rahaman: 2017, 150–156).

Secara historis, sikap pluralisme agama yang muncul di Eropa tahun 1930–an adalah didasarkan atas pertimbangan politik dan untuk mendapatkan kesetaraan hak bagi kaum minoritas, khususnya umat Kristen yang ditindas oleh mayoritas Katolik. (Greenberg (2019: 511–538). Alasan yang sama juga terjadi di Malaysia seperti yang ditulis oleh Hilmi (2019: 35–43), yaitu untuk menjamin hak beragama dan kebebasan individu.

Di Malang sendiri, berdasarkan atas wawancara dari beberapa tokoh agama, pemikiran tentang pluralisme agama dan kegiatan antar umat beragama juga lebih didasarkan atas pertimbangan politik dan sosial, akibat dari munculnya krisis ekonomi dan social pada tahun 1998.

* Diterjemahkan dari artikel Achmad Khudori Soleh & Erik Sabti Rahmawati “Religious Pluralism in the Thoughts of Religious Leaders in Malang, Indonesia”, International Journal of Innovation, Creativity and Change (IJICC), vol. 13. No. 11 (2020): 1063-1078. dan https://www.ijicc.net/index.php/volume-13-2020/196-vol-13-iss-11/ dan http://repository.uin-malang.ac.id/6457/

Menurut Farid Esack, pemikiran–pemikiran pluralis dan praktek kerjasama antar umat beragama yang didasarkan atas pertimbangan–pertimbangan politik dan sosiologis seperti di atas tidak cukup kokoh untuk membangun hubungan yang harmonis antar umat beragama. Sebab, tidak sedikit orang yang melakukan dialog dan kerjasama dengan umat agama lain tetap tidak menanggalkan rasa superioritas agamanya sendiri dan tetap menolak segala bentuk penyelamatan yang tidak berafiliasi pada agama mereka sendiri. Artinya, mereka tetap menafikan keberadaan agama dan kemanusiaan penganut agama lain, meski telah hidup berdampingan, dialog dan melakukan kerjasama dengan umat agama lain, sehingga tetap rawan konflik dan menyimpan ketegangan (Esack: 1998, 10). Kenyataannya, kasus–kasus pelecehan agama tetap tidak jarang terjadi, seperti munculnya kasus VCD training yang berisi doa–doa yang mencaci al–Qur'an oleh Lembaga Pelayanan Mahasiswa Indonesia (LPMI) dan pelecehan Islam yang dilakukan oleh Pendeta Ali Markus di Gereja Kristen Jawi Wetan (GKJW) Tulungrejo, Batu, Malang, pada tanggal 17 Maret 2007.

Berdasarkan hal tersebut, maka paham–paham inklusifisme dan pluralism agama yang dikembangkan, juga dialog–dialog dan kerjasama antar umat beragama yang dilakukan selama ini, perlu diberi landasan lain yang lebih kuat. Landasan yang dimaksud adalah dasar–dasar teologis yang digali dari teks–teks suci agama sendiri, sehingga menjadi tidak terbantahkan dan tidak tergoyahkan.

Upaya memberikan basis teologi untuk pemikiran pluralis sesungguhnya telah dilakukan di beberapa kalangan. Di Rusia, misalnya, telah dilakukan reformulasi ajaran teologi untuk memberikan basis bagi pemikiran pluralism agama. Akan tetapi, kegiatan ini masih terbatas di kalangan Katolik, belum mellibatkan agama–agama yang lain (Payne, 2017).

Penelitian ini bermaksud mengisi kekurangan tersebut, dengan cara menggali landasan dari teks–teks suci agama–agama yang dapat dijadikan dasar atas paham–paham inklusifisme dan pluralisme agama, juga praktek–praktek kerjasama antara umat beragama yang telah dilakukan. Penggalian data tentang teks–teks suci agama–agama ini sendiri dilakukan berdasarkan atas pemikiran para tokoh agama–agama yang dinilai paham dan dapat menjelaskan tentang makna dari teks suci agama yang dimaksud.

Tujuan penelitian ini adalah, (1) melakukan ekplorasi atas pemikiran para tokoh agama di Malang tentang pluralism agama, (2) melakukan eksplorasi atas ayat–ayat yang dijadikan dasar dan metode yang digunakan untuk menjelaskan pemikiran pluralism agama, (3) melakukan eksplorasi atas bentuk–bentuk

aplikasi atas pemikiran pluralism agama dalam upaya membangun relasi masyarakat lintas agama yang kuat dan harmonis.

B. Metode.

Penelitian ini didasarkan atas hasil wawancara sebagai sumber utama, didukung dari dokumen dan partisipasi aktif. Wawancara dilakukan terhadap para tokoh agama di Malang yang meliputi 6 agama, yaitu Islam, Protestan, Katolik, Hindu, Budha dan Konghucu. Masing–masing agama diwakili oleh 2 orang tokoh agama, ditambah beberapa orang nara sumber tambahan jika diperlukan. Agama Islam diwakili oleh organisasi Nahdlatul Ulama Kota Malang dan Muhammadiyah Kota Malang, Protestan diwakili Gereja Kristen Jawi Wetan Bale Wiyata dan Gereja Kristen Indonesia Jl. Bromo; Katolik diwakili Gereja Kathedral Jl. Ijen dan Seminari Congregation of the Mission (CM) Jl. Raya Langsep; Hindu diwakili Parisada Hindu Dharma Indonesia (PHDI) Kota Malang dan Parisada Hindu Dharma Indonesia (PHDI) Kabupaten Malang; Buddha diwakili oleh Vihara Dhammadipa Arama, Batu dan Sekolah Tinggi Agama Budha (STAB) Kartaradjasa Batu; Konghucu di wakili oleh Klenteng Eng Ang Kiong Malang dan Majlis Agama Konghucu Indonesia (MAKIN) Malang.

Para tokoh agama yang dijadikan nara sumber dipilih secara purposive, dengan tiga alasan penting: (1) mereka berasal dari lembaga social keagamaan yang berasal dari masing–masing agama, sehingga dapat dinilai mewakili agamanya masing–masing; (2) mereka diketahui telah sering melakukan kegiatan dialog antar umat beragama; (3) mereka direkomendasikan oleh lembaga social keagamaannya sehingga pendapatnya dinilai merupakan pendapat resmi kelompok agamanya.

Ada tiga pertanyaan yang dijawab dalam penelitian ini:

a. Bagaimana pemikiran para tokoh agama tersebut tentang agama lain?
b. Bagaimana hubungan antara pemikiran teologi keagamaan dan konteks sosialnya?
c. Bagaimana pola penafsiran pluralistik mereka dan bagaimana penerapannya?

C. Hasil dan Pembahasan.

Demografi Malang.

Malang raya yang menjadi objek penelitian ini adalah district yang terletak di provinsi Jawa Timur, Indonesia. Wilayah Malang raya sendiri tersusun atas tiga wilayah, yaitu Malang kota, Malang kabupaten dan Batu.

Ada enam agama yang berkembang pesat di wilayah Malang, yaitu Islam sebagai agama mayoritas, kemudian Kristen, Hindu, Katolik, Budha dan Konghucu. Agama–agama ini berkompetisi secara ketat, sehingga dikhawatirkan dapat melahirkan ketegangan atau bahkan konflik di antara umat beragama, jika tidak dikelola secara tepat (Malang Times, 2018).

Bagan Demografi Agama di Malang 2016

No	AGAMA	MALANG	KAB MALANG	BATU	JUMLAH	%
1	ISLAM	1.754.009	2.460.847	172.982	4.387.833	92.57
2	KRISTEN	52.050	74.080	10.109	136.239	2.87
3	HINDU	56.426	45.071	3.489	104.986	2.21
4	KATOLIK	43.424	32.329	3.407	79.160	1.67
5	BUDHA	9.621	18.846	3.118	31.585	0.67
6	KONGHUCU	287	83	28	398	0.008
		1.915.817	2.631.256	193.133	4.740.206	

D. Relasi Agama.

Secara formal, relasi antar umat beragama di Malang mulai terjalin pada tahun 1998 setelah ada kerusuhan di Jakarta. Menurut KH Chamzawi, saat itu beberapa tokoh lintas agama berkumpul di kantor Nahdlatul Ulama Malang untuk mencari solusi dan mengantisipasi kemungkinan terjadinya kerusuhan yang sama di Malang. Pertemuan tersebut kemudian menghasilkan suatu forum, yaitu Forum Kerukunan Antar Umat Beragama (FKAUB). Kegiatan mereka antara lain adalah diskusi tentang keagamaan yang dilakukan secara bergiliran di masing–masing agama dan kerjasama social (wawancara dengan KH Chamzawi, 25 Nopember 2017). Pada tahun 2006, pertemuan lintas agama di Malang ini lebih digiatkan dan didukung oleh pemerintah, sehingga dibentuk Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB), tanpa A (wawancana dengan Bratayana, tokoh agama Konghucu, 24 Nopember 2017).

Pada fase selanjutnya, komunikasi lintas agama tidak hanya melibatkan tokoh agama tetapi juga aktivis perempuan dan kaum muda, sehingga berdiri banyak forum kerukunan. Antara lain, forum Perempuan Antar Umat Beragama (PAUB), Gerakan Muda Antar Umat Beragama (Gema UB) dan Forum Doa Bersama (FDB). Kegiatan forum–forum ini tidak hanya terbatas pada seminar lintas agama tetapi juga kerja bareng yang melibatkan tingkat *grassroots*.

Meski demikian, tindakan dan perilaku yang menyebabkan kehidupan disharmoni antar umat beragama tetap saja terjadi. Misalnya, kasus penistaan

terhadap al–Qur'an oleh Lembaga Pelayanan Mahasiswa Indonesia (LPMI) saat mereka melakukan training di Hotel Asida, Batu, Malang, 17–21 Desember 2006. Begitu pula kasus pelecehan agama yang dilakukan oleh Pendeta Ali Markus, di gereja GKJW Tulungrejo, Selekta, Batu, 19 Maret 2007 (Zainuddin, 2008).

E. Temuan atas Pertanyaan Penelitian.

1. Pertanyaan Penelitian 1.

Bagaimana pemikiran para tokoh agama tersebut tentang agama lain?

Pemikiran keberagamaan para tokoh agama yang dijadikan nara sumber dapat diklasifikasikan dalam dua bagian: inklusif dan pluralis.

Pemikiran dan sikap *inklusif* adalah pandangan yang percaya adanya kebenaran dan keselamatan dalam agama lain tapi standar kebenaran dan keselamatan tetap berada dalam agamanya sendiri. Istilah yang muncul dalam agama Katolik, misalnya, adalah "the Anonymous Christian", yang diperkenalkan oleh Karl Rahner (1904–1984), yaitu bahwa orang non–Kristiani juga akan selamat di akherat sepanjang mereka hidup dalam ketulusan hai kepada Tuhan, dan yang menyelamatka mereka adalah Kristus meski mereka tidak tahu hal itu (Hick: 1995, 20).

Adapun pemikiran dan sikap *pluralis* adalah paradigma pemikiran yang berpendapat bahwa setiap agama mempunyai kebenaran dan jalan keselamatan sendiri–sendiri sehingga tidak ada yang berhak mengklaim hanya agamanya yang benar (Lyden, 1995). Beberapa ungkapan yang mengekspresikan paradigm ini adalah "other religions are equally valid ways to the sama truth" (John Hick, b. 1922), "other religions speak of different but equally valid truths" (John B. Cobb Jr. b. 1925) dan "each religion expresses an important part of the truth" (Raimundo Panikar, 1918–2010) (Rahman: 2001, 46).

Pemikiran keberagamaan yang inklusif ditemukan pada para tokoh agama Islam dan tokoh agama Katolik dari Seminari Congregation of Mission (CM).

Pemikiran Keagamaan Inklusif

No	Agama	Tokoh	Argumen
1	Islam	KH. C, (NU Kota Malang)	Tidak ada teks al–Qur'an yang secara eksplisit mengakui kebenaran agama lain, tetapi secara social umat Islam tetap diperintahkan untuk menghormati dan bekerjasama dengan umat agama lain (QS. Al–Hujurat, 13).
2	Islam	AH, (Muhammadiyah, Kota Malang)	Agama yang diakui benar dan diterima Allah hanya Islam (QS. Ali Imran, 19), tetapi umat Islam tetap diperintahkan untuk menghormati dan menghargai umat agama lain (QS. Al–Hujurat, 13).
3	Katolik	Rm. PMH (Seminari CM, Malang)	Yang dapat membebaskan manusia dari dosa dan menyelamatkan mereka hanya Yesus Kristus meskipun agama yang lain juga mengandung kebenaran sebagai perwujudan dari kerja Roh Kudus (Ibrani. I; 1–2).

Sementara itu, pemikiran keberagamaan yang bersifat plural, ditemukan pada para tokoh agama Katolik dari unsur gereja, tokoh agama Protestan, Hindu, Buddha dan Konghucu.

Bagan Pemikiran Keagamaan Pluralis

No	Agama	Tokoh	Argumen
1	Katolik	Rm. S, (Gereja Paroki, Jl. Ijen)	Kunci keselamatan tidak terletak pada prosesi pambaptisan dan penebusan dosa dari Yesus (masuk agama Katolik) melainkan pada perilaku cinta kasih dan permohonan ampun kepada Tuhan; dan semua agama mengajarkan hal ini, sehingga mereka juga selamat dan benar (Lukas, 10; 25–37).
2	Protestan	Pdt. RS, (GKJW, Bale Wiyata, Malang)	Justifikasi benar dan salah dalam beragama adalah hak prerogatif Tuhan, dan kita tidak berhak untuk mengklaim diri sebagai pemilik agama yang paling benar kemudian menyalahkan orang dan agama lain (Matius, 5; 21–22).
3	Protestan	Pdt. DT, (GKI, Jl. Bromo, Malang)	Konsep keselamatan dalam Injil tidak menunjuk pada agama atau institusi tertentu, Protestan misalnya, melainkan pada perilaku cinta kasih; dan semua agama mengajarkan prinsip cinta kasih, sehingga mereka juga selamat dan benar (Matius, 25; 32–40).

No	Agama	Tokoh	Argumen
4	Hindu	K, (Pure Kendali Usada, Pakisaji, Malang & PHDI Kab. Malang) IBMP (IHDI Kota Malang)	Agama Hindu secara eksplisit membenarkan adanya perbedaan agama atau keyakinan, dan Tuhan akan menerima apapun agama yang diarahkan kepada–Nya, bahkan Dia akan membuatnya menjadi lebih kuat (Bhagawatgita, IV; 11)
5	Buddha	Banthe K (Vihara Dhammadipa, Batu) Banthe S (STAB, Kerta Radjasa, Batu)	Semua agama pada hakekatnya adalah sama dan benar (sama–sama menuju Tuhan), perbedaan yang ada hanya pada aspek metode atau cara untuk mengekspresikanya (Diagha Nikaya, 16; 5, 27).
6	Konghucu	Brata O (MATAKIN Malang) Ws. H, (Klenteng Eng An Kiong, Kota Malang)	Konghucu tidak pernah mengklaim sebagai satu–satunya pembawa kebenaran & umatnya dilarang untuk mempersoalkan perbedaan di antara jalan kebenaran (agama) karena semua agama pada hakekatnya adalah sama dan benar (Sabda Suci, XV; 40)

2. Pertanyaan Penelitian 2.

Bagaimana hubungan antara pemikiran teologi keagamaan dan konteks sosialnya?

Terkait dengan sikap keagamaan, GKJW Bale Wiyata membagi sikap seseorang terhadap penganut agama lain menjadi lima model: (1) *ignorant*, masing–masing umat agama berjalan sendiri–sendiri tanpa peduli dengan umat dan agama lain; (2) *eksklusif,* asing–masing umat agama tahu tentang adanya umat dan agama lain tetapi mereka tidak saling mengenal, sibuk dengan dirinya sendiri; (3) *apologetic*, masing umat agama saling mengenal dan berinteraksi tetapi mereka lebih cenderung untuk menunjukkan perbedaan masing–masing, kelebihan–kelebihan yang dimiliki dan akhirnya saling menjatuhkan atau menyerang agama yang lain; (4) *ko–eksistensi*, umat suatu agama dapat menerima kehadiran umat agama lain tetapi hanya pada aspek–aspek sosial atau di permukaan saja, tidak pada substansinya; (5) *pro–eksistensi*, sebuah pengakuan bahwa kehidupan ini bukan untuk dirinya sendiri tetapi juga untuk kehidupan bersama dengan umat agama lain, sehingga seluruh umat beragama berjuang bersama untuk menegakan prinsip dasar ajaran agama, seperti menegakkan keadilan dan kebenaran, bersama–sama untuk mengatasi masalah kemanusiaan, seperti kebodohan, kemiskinan dan seterusnya (GKJW, 2006).

Secara teoritis, sikap keagamaan seseorang cenderung selaras dengan model pemikiran keagamaan yang diyakininya. Akan tetapi, dalam penelitian ini justru ditemukan yang berbeda, yaitu bahwa sikap dan perilaku keagamaan seseorang tidak selalu segaris dengan model pemikiran yang diyakininya. Maksudnya, pemikiran keagamaan yang bersifat plural tidak selalu dibarengi dengan sikap keagamaan yang pro–eksistensi. Sebaliknya, pemikiran yang bersifat inklusif tidak juga selalu melahirkan sikap keagamaan yang toleran.

Hubungan antara pandangan teologis dengan perilaku social keberagamaan para tokoh agama tersebut dapat dilihat dalam bagan berikut,

Bagan Hubungan antara Pemikiran Teologis & Perilaku Keagamaan

NO	AGAMA	TOKOH	TEOLOGIS	SOSIAL
1	Islam	KH. C,	Inklusif	Pro–eksistensi
2	Islam	AH,	Inklusif	Toleran
3	Protestan	Pdt. RS,	Pluralis	Pro–eksistensi
4	Protestan	Pdt. DT,	Pluralis	Pro–eksistensi
5	Katolik	Rm. S,	Pluralis	Pro–eksistensi
6	Katolik	Rm. PMH,	Inklusif	Toleran
7	Hindu	K,	Pluralis	Pro–eksistensi
8	Hindu	IBP	Pluralis	Pro–eksistensi
9	Buddha	Banthe K	Pluralis	Toleran
10	Buddha	Banthe S	Pluralis	Toleran
11	Konghucu	Brata O	Pluralis	Pro–eksistensi
12	Konghucu	Ws. H	Pluralis	Pro–eksistensi

Perbedaan antara pemikiran dan perilaku keagamaan di atas, secara psikologis dapat dijelaskan sebagai berikut. Menurut Carl Jung (1875–1961), perilaku adalah hasil dari akumulasi pengalaman dan interaksi seseorang dengan lingkungannya, sedang sikap adalah kesiapan mental seseorang untuk bertindak atau melakukan sesuatu dengan cara tertentu (Jung, 1971). Dengan demikian, sikap hanya salah satu faktor bagi lahirnya perilaku, tetapi bukan satu–satunya, sehingga aspek sikap tidak senantiasa melahirkan perilaku.

Beberapa penelitian psikologi juga membuktikan bahwa aspek sikap bukan merupakan faktor utama yang membentuk perilaku seseorang. Selain sikap, justru aspek lingkungan khususnya keluarga dekat menjadi

faktor yang dominan untuk mengarahkan perilaku seseorang (Heriansyah et all: 2018, 39–44).

Untuk konteks relasi antar umat beragama di Malang, penelitian ini menunjukkan bahwa peran tokoh agama dan pola komunikasi yang baik yang dilakukan secara non formal dengan masyarakat justru menjadi faktor yang paling berpengaruh, disusul kemudian faktor pemerintah dan tradisi yang sudah berjalan. Pernyataan ini sekaligus menguatkan kesimpulan Riza bahwa ada pengaruh yang kuat dan signifikan yang diberikan para pemimpin keagamaan terhadap perilaku masyarakat yang dipimpinnya (Riza,.....)

Perbedaan antara sikap dan perilaku yang ditemukan pada para tokoh agama di Malang sekaligus mengkoreksi teori Max Weber yang menyatakan bahwa keyakinan atau pemikiran secara otomatis memberikan pengaruh pada perilaku seseorang (Weber: 2005, 7).

Meski demikian, penelitian ini juga menemukan beberapa kendala yang dapat menghambat terbentuknya dialog dan relasi umat beragama yang harmonis. Pertama, sikap fanatisme pada masing–masing pemeluk agama, sehingga selalu melahirkan kecurigaan terhadap apapun yang dilakukan umat agama lain. Kedua, adanya kesenjangan antara tokoh agama dengan masyarakat bawah, sehingga dialaog yang dilakukan masih tampak elitis, tidak membumi dan melibatkan masyarakat bawah. Ketiga, kurang adanya sarana dan infrastruktur yang mendukung terlaksananya kegiatan dialog antar umat beragama. Keempat, kurang adanya semangat yang kuat untuk terus memperjuangkan dialog dan kerjasama antara iman.

Temuan ini menguatkan kesimpulan yang diberikan Sumbulah bahwa kendala–kendala yang menghambat terbentuknya kerukunan antar umat beragama di Malang raya adalah adanya sikap fanatisme agama dan kurang adanya saling memahami di antara mereka (Sumbulah, 2015).

F. Metode Penafsiran.

Para tokoh agama menunjukkan bahwa dalam kaitannya dengan relasi antar umat beragama, teks suci agama dapat dibagi menjadi tiga: ekslusif, inklusif dan pluralis. Pemahaman terhadap ayat–ayat yang bersifat plural atau inklusif tidak ada persoalan. Namun, pembacaan terhadap ayat–ayat ekslusif membutuhkan metode penafsiran tertentu, sehingga dapat melahirkan pemikiran yang plural, minimal inklusif.

Setidaknya ada empat metode penafsiran yang dilakukan para tokoh agama terhadap ayat–ayat yang ekslusif. *Pertama*, menempatkan ayat–ayat ekslusif dalam wilayah khusus yang bersifat pribadi sehingga tidak digunakan dalam konteks relasi antar umat beragama; sebagai gantinya, mengambil ayat–ayat inklusif dan mengkaitkan dengan ayat–ayat social sehingga dapat dilahirkan pemahaman yang pluralis seperti yang dilakukan tokoh agama Katolik. *Kedua,* menyeleksi ayat–ayat eksklusif yang sesuai dan mengambil bagian tertentu darinya agar dapat dijelaskan menjadi pluralis seperti yang dilakukan tokoh agama Buddha. *Ketiga,* tetap membaca ayat–ayat eksklusif tetapi menafsirkannya secara kontekstual hermeneutis, bukan secara ekplisit tekstual seperti adanya, sehingga dapat dilahirkan pemikiran yang plural seperti yang dilakukan oleh tokoh agama Kristen. *Keempat*, tetap menggunakan ayat–ayat yang eksklusif tetapi mengkaitkannya dengan ayat–ayat social yang pluralis dan ditafsirkan sedemikian rupa sehingga dihasilkan pemikiran yang lebih detail. Misalnya, bahwa eksklusifitas adalah berkaitan dengan soal teologi, sedang pluralisitas berkaitan dengan wilayah social atau mu'amalah, seperti yang dilakukan tokoh agama Islam.

Bagan Ayat dan Metode Penafsiran

No	Agama	Teks Suci	Ajaran	Metode Penafsiran
1	Hindu	Yajurveda, 36, 18; Atharvaveda, XII, I, 45, Bhagawatgita, IV, 11, Bhagawatgita, VII, 21. Bhagawatgita, IX, 29.	Pluralis	
2	Buddha	Samyutta Nikaya, 56; 31 Diagha Nikaya, 16; 5.27	Eksklusif	Menyeleksi ayat–ayat eksklusif kemudian menafsirkannya menjadi pluralis.
		Diagha Nikaya, 26; 25	Pluralis	
3	Konghucu	Sabda Suci, XV; 40.	Pluralis	
4	Katolik	Injil Yohanes, 14; 6. Injil Matius, 28; 18–20. Injil Markus, 16; 15–16. *Dominus Iesus*, 20–22, Th 2000	Ekslusif	Ayat–ayat ekslusif ini dimasukkan dalam wilayah khusus dan pribadi, sehingga tidak digunakan dalam soal relasi antar umat beragama
		Surat pada Orang Ibrani, I; 1–2 Konsili Vatikan, II, Th. 1965 *Gaudium Et Spes*, 22, Th 1965. *Redemptoris Missio*, 55, Th 1990	Inklusif	Mengkaitkan ayat–ayat inklusif dengan ayat–ayat sosial

No	Agama	Teks Suci	Ajaran	Metode Penafsiran
5	Protestan	Injil Yohanes, 14; 6 Injil Matius, 28; 18–20	Eksklusif	Menafsirkan ayat eksklusif dengan metode kontekstual hermeneutic.
		Injil Matius, 5; 21–22	Pluralis	
6	Islam	QS. Ali Imran, 19. QS. Ali Imran, 85.	Eksklusif/ Pluralis	Menghubungkan ayat eksklusif dengan ayat pluralis kemudian menjelaskannya secara proporsional
		QS. Al–Baqarah, 62 dan 148. QS. Al–Maidah, 48 QS. Al–Maidah, 69 QS. Al–Hajj, 40 QS. Al–Hajj, 47 QS. Al–Hujurat, 13	Pluralis	

1. **Pertanyaan Penelitian 3.**

   Bagaimana pola penafsiran pluralistik mereka dan bagaimana penerapannya?

Berdasarkan hal itu, penelitian ini menemukan empat bentuk metode penafsiran yang dilakukan para tokoh agama atas ayat–ayat ekslusif, yang disebut sebagai "Pola Tafsir Pluralisme", yang terdiri atas privatisasi, seleksi, hermeneutik dan proporsional.

Privatisasi adalah pola penafsiran dengan cara memasukkan ayat–ayat eklusif kedalam ranah pribadi, sehingga tidak digunakan dalam konteks social bersama umat agama lalin. Seleksi adalah pola penafsiran dengan cara menyeleksi ayat–ayat ekslusif sebelum digunakan untuk membicarakan relasi antar umat beragama. Hermenutika adalah pola penafsiran secara hermeneutika atas ayat–ayat ekslusif, sedang proporsional adalah pola penafsiran dengan cara memadukan ayat–ayat ekslusif dengan ayat–ayat pluralis kemudian mengkaitkannya dengan konteks social masa kini. Empat pola penafsiran ini dapat dipertimbangkan untuk digunakan dalam membangun sikap pluralism agama dan kerukunan antar umat beragama di masyarakat.

Empat Pola Penafsiran Pluralisme

G. Model Aplikasi.

Aplikasi atas pemikiran pluralism agama oleh para tokoh agama di Malang dapat dibagi dalam dua bentuk: doktrin dan social.

Aplikasi dalam bentuk doktrin adalah segala aktivitas yang terkait dengan sosialisasi ajaran pluralis agama, sedang aplikasi dalam bentuk social lebih merupakan kegiatan soal bersama dalam upaya membangun kebersamaan dan kerukunan antar umat beragama.

Aplikasi dalam bentuk doktrin adalah, (1) menciptakan lagu–lagu ruhani yang berisi ajaran tentang pluralism agama, (2) merumuskan ulang tentang makna dakwah atau missi yang bersifat eksklusif, (3) menerbitkan buku, jurnal atau media massa yang mendiskusikan tentang masalah pluralism agama, (4) khutbah–khubah mingguan atau pengajian–pengajian rutin, (5) seminar–seminar atau diolog terbatas. Adapun aplikasi dalam bentuk aktivitas social adalah, (1) melakukan kegiatan social bersama seperti kerjabakti bersama, pelatihan–pelatihan, kegiatan bantuan bencana dan sejenisnya, (2) kegiatan *live in* di antara umat beragama yang berbeda, (3) membentuk forum–forum kerukunan antar umat beragama, seperti FKAUB, FKUB, dan PKUB.

Pernyataan tersebut dapat menambah temuan Sumbulah bahwa selain kegiatan tersebut, keluarga dapat menjadi lembaga pertama yang meminimalisir munculnya radikalisme yang lahir dari ekslusif pemikiran agar komunikasi dalam keluarga baik dan penanamannya moderat sikap dalam keluarga menjadi penting (Sumbulah, 2019).

Model Aplikasi Pemikiran Pluralisme Agama

No	Klasifikasi	Model	Tokoh Agama
1	Ajaran/Doktrin	Membuat lagu–lagu ruhani yang mengajarkan atau berisi tentang pluralism agama	GKJW (Protestan)
		Meninjau kembali makna dakwah / missi yang bersifat eksklusif	GKI (Protestan) NU Muda (Islam)
		Menerbitkan buku, jurnal atau media massa yang berisi tentang pluralism agama	Hindu, Katolik, Protestan, dan Islam
		Khuthbah keagamaan atau pengajian rutin	Hindu, Konghucu, Protestan, Islam
		Seminar atau kajian–kajian ilmiah	Semua tokoh agama
2	Sosial (*action*)	Kegiatan sosial bersama lintas umat beragama, seperti kerjabakti, bantuan bencana, dll.	Semua agama
		Kegiatan *live in* bersama	Protestan, Islam
		Membentuk forum–forum kerukunan antar umat beragama, seperti FKAUB, FAUB, PAUB	Semua tokoh agama

H. Kesimpulan dan Rekomendasi.

Berdasarkan atas hasil dan analisis di atas, dapat disimpulkan sebagai berikut. *Pertama*, pemikiran tokoh agama di Malang raya tentang pluralism agama dapat diklasifikasikan dalam dua model, yaitu inklusif dan pluralis. Meski demikian, pemikiran keagamaan yang inklusif ternyata tidak selalu melahirkan aktivitas social ang juga inklusif. Sebaliknya, aktivitas yang pro eksistensi tidak selalu dilahirkan dari pemikiran yang pluralis. Maksudnya, perilaku seseorang tidak selalu sama dengan pemikiran yang digunakan. Temuan ini mengkoreksi teori Max Weber (1864–1920) bahwa perilaku seseorang ditentukan oleh keyakinan atau pemikirannya.

Kedua, banyak ayat yang bersifat pluralis di masing–masing agama, disamping yang inklusif dan eksklusif. Ada empat metode yang digunakan para tokoh agama di Malang ketika membaca ayat–ayat ekslusif ini sehingga dapat dihasilkan pemahaman yang pluralis atau minimal eksklusif, yaitu memasukkan ayat ekslusif kedalam wilayah pribadi, menyeleksi ayat–ayat ekslusif, menafsirkan ayat ekslusif secara hermeneutic, dan menjelaskan secara proporsional. Tentu saja empat model penafsiran ini adalah metode yang digunakan oleh narasumber penelitian yang belum tentu benar–benar mewakili komunitas agamanya, sehingga tidak bisa digeneralisir.

Meski demikian, adanya empat model penafsiran tersebut adalah temuan penting penelitian ini yang disebut sebagai “Empat Pola Penafsiran Pluralisme”.

Ketiga, ada dua bentuk aplikasi yang dilakukan para tokoh agama atas pemikiran pluralismenya, yaitu doctrin dan kegiatan social. Aplikasi doktrin bersifat akademik, sedang kegiatan social bersifat praktis.

Berdasarkan kesimpulan tersebut direkomendasikan sebagai berikut. *Pertama*, ayat–ayat pluralis agar terus disosiaisasikan untuk mengimbangi ayat–ayat eksklusif yang sering digunakan oleh sebagaian orang untuk kepentingan tertentu.

Kedua, metode yang digunakan oleh para tokoh agama dapat dikembangkan untuk menjelaskan ayat–ayat pluralis. Metode heremenutika pembebasan yang saya ajukan dapat dipertimbangkan untuk menjadi dasar diskusi dan pergerakan social.

Ketiga, kegiatan social yang melibatkan masyarakat lintas agama agar lebih sering dilakukan karena memberikan pengaruh lebih besar kepada keharmonisan kehidupan umat beragama.

Daftar Kepustakaan

Bratayana. (2017). Religion relation in Malng City. (A. K. Soleh, Interviewer).

Chamzawi, K. (2017). Religion relation in Malang City. (A. K. Soleh, Interviewer).

Esack, F. (1997). Qur'an, liberation and pluralism: An islamic perspektive of inter–religious solidarity againt oppression. England: One World.

GKJW. (2006). Modul Studi intensif antar umat beragama (Inter–Religious Intensive Study Module). Malang: IPTh Bale Wiyata.

Greenberg, U. (2019). Catholics, Protestants, and the Violent Birth of European religious pluralism. The American Historical Review, 124(2), 511–538.

Heriansyah. (2018). Relationship between Knowledge, Attitude and behavior of postnatal woman toward participation in permanent contraception. Indonesian Journal of Obstetrics and Gynecology,17, 39–44.

Hick, J. (1995). A christian theology of religions. Louisville Kentucky: Westminster John Knock Press.

Hilmi. (2019). Issues of religious pluralism in comango's demands: An analysis of 2013 and 2018 reports. International Journal of Islamic Thought, 15. 35–43.

Jung, C. G. (1971). Psychological types. Princeton: Princeton University Press. Lyden, J. (1995). Enduring issues in religion. San Diego: Green Haven Press Inc.

Payne, D. P. (2016). towards an orthodox understanding of religious freedom: An exploration of the theological resources for engaging religious pluralism. Journal of Church and State, 608–625.

Rahaman, H. (2017). Religious pluralism among Muslims: The Case of Hussain Dighi of West Bengal, India. Bangladesh Sociological Society, 14(1), 150–156.

Rahman, B. M. (2001). Islam pluralism. Jakarta: Paramadina. Casidy, R., Phau, I., & Lwin, M. (2016). The role of religious leaders on digital piracy attitude and intention. Journal of Retailing and Consumer Services, 32, 244–252.

Soleh, A. K. (2011). Membandingkan Hermeneutika dengan ilmu Tafsir. Tsaqafah, Vol 7, Iss 1, 31–50.

Sumbulah, U. (2015). Pluralism and religious harmony in religious elites' perspectives in Malang City. Analisa: Journal of Social Science and Religion, Vol 22, Iss 1, 1–13

Sumbulah, U. (2019). Preventing radicalism by family and civil society organizations in Indonesia. Pertanika J. Soc. Sci. & Hum. 27 (1), 391– 403.

Weber, M. (1995). The protestant ethics and the spirit of capitalism. London: Routledge.

Zainuddin, M. (2019). Islam–Christian relations in Indonesia. Pertanika J. Soc. Sci. & Hum, 27 (3), 2099–2107.

Konsep Pluralisme Agama Farid Esack*

A. Pendahuluan.

Dalam wacana dan sikap keberagamaan, biasanya dikenal ada tiga model kecenderungan: ekskusif, inklusif, dan pluralis. Sikap *eksklusif* adalah pandangan yang mengklaim bahwa kebenaran dan keselamatan hanya ada dalam agamanya sendiri.[2] Dalam Kristen, jargon yang didengungkan antara lain, "*Extra ecclesiam nulla salus"* (tidak ada keselamatan di luar Gereja), dan *"No Other Name"* (tidak ada keselamatan di luar Yesus Kristus),[3] sedang dalam Islam ayat–ayat yang sering dikumandangkan adalah "*Siapa yang mencari agama selain Islam tidak akan diterima dan pada hari akhir ia termasuk golongan yang rugi*" (Q,S. al–Maidah: 3) dan "*Sesungguhnya agama di sisi Allah adalah Islam*" (Q,S. ali–Imran: 85).[4]

Sikap *inklusif* adalah pandangan yang percaya adanya kebenaran dan keselamatan dalam agama lain tapi standar kebenaran dan keselamatan tetap berada dalam agamanya sendiri. Dalam Kristen, istilah yang dimunculkan adalah *the Anonymous Christian* (Kristen Anonim orang atau orang non–Kristiani) yang diperkenalkan oleh Karl Rahner, yakni bahwa orang non–Kristiani juga akan selamat sejauh mereka hidup dalam ketulusan hati terhadap Tuhan, dan

---

* Achmad Khudori Soleh "Konsep Pluralism Agama Farid Esack", Ulul Albab vol 6, no. 1 (2005): 103-123. https://doi.org/10.18860/ua.v6i1.6175 dan https://ejournal.uin-malang.ac.id/index.php/ululalbab/article/view/6175

2 John Lyden (ed), *Enduring Issues in Religion*, (San Diego, Green haven Press Inc, 1995), 63

3 Budhy Munawar–Rachman, *Islam Pluralis*, (Jakarta, Paramadina, 2001), 44–45

4 Dalam bahasa Arab kata Islam bermakna tunduk kepada Allah. *Ibid*, 45

yang menyelamatkan mereka adalah Kristus meski mereka tidak tahu hal itu.[5] Senada dengan istilah tersebut, dalam Islam dikenal istilah non–Muslim *par excellance* dan Muslim *par excellance*.[6]

Sementara itu, sikap *pluralis* adalah paradigma pemikiran yang berpendapat bahwa setiap agama mempunyai kebenaran dan jalan keselamatan sendiri–sendiri sehingga tidak ada yang berhak mengklaim hanya agamanya yang benar.[7] Beberapa ungkapan yang mengekspresikan paradigma ini, "*Other religions are equally valid ways to the same truth*" (John Hicks), "*Other religions speak of different but equally valid truths*" (John B. Cobb Jr), dan "*Each religion express an important part of the truth*" (Raimundo Panikkar).[8]

Farid Esack adalah salah satu dari sedikit pemikir muslim yang sangat lantang menyuarakan pluralisme agama. Baginya, pluralisme bukan sekedar inklusifisme seperti yang disuarakan Nurcholish Madjid dan Alwi Shihab, misalnya, juga bukan sekedar untuk dan atas dasar kepentingan praksis seperti yang ada pada John Hick dan Hans Kung, melainkan teologis. Artinya, eksistensi dan kebenaran agama lain bukan di dasarkan atas kenyataan bahwa mereka ada tetapi karena al–Qur'an secara tekstual memang menerima eksistensi mereka di samping Islam sendiri. Menurut Esack, al–Qur'an secara jelas dan tegas menerima agama–agama non–Islam tersebut.

Tulisan ini akan menguraikan gagasan–gagasan Esack tentang pluralisme agama, termasuk dasar–dasar teks suci yang dijadikan landasan argumentasinya.

B. Sedikit Tentang Esack

Maulana Farid Esack lahir tahun 1959 di Cape Town, daerah pinggiran kota Wynberg, Afrika Selatan. Ia dan keluarganya kemudian terpaksa hijrah ke Bonteheuwel karena Undang–Undang Akta Wilayah Kelompok (*Group Areas Act*) yang diterapkan rezim Apartheid terhadap komunitas kulit hitam dan kulit berwarna.[9]

Esack lahir dari keluarga yang sangat miskin. Ayahnya meninggalkannya

5 Karl Rahner, "Christianity and the Non–Christian Religions" dalam Carl Braaten and Robert Jenson, *A Map of Twentienth Century Theology, Readings from Karl Barth to Radical Pluralism*, (Minneapolis, Fortress Press, 1995), 245

6 Budhy Munawar–Rachman, *Islam Pluralis*, 46

7 John Lyden (ed), *Enduring Issues In Religion,* 74

8 Budhy Munawar–Rachman, *Islam Pluralis*, 46

9 Bonteheuwel adalah suatu daerah yang sangat tandus di negeri itu dan dengan sengaja disisihkan sebagai tempat pemukiman bagi orang kulit hitam, kulit berwarna, dan keturunan India. Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Inter–religious Solidarity Against Oppression,* (England, Oneworld, 1997), 2

ketika dia baru berumur tiga minggu, sehingga ibunya terpaksa harus bekerja keras untuk memenuhi kebutuhannya dan lima saudara laki–lakinya. Ibunya bekerja sepanjang hari di sebuah pabrik kecil dengan gaji yang sangat tidak memadai. Penderitaan ibunya ini oleh Esack dinyatakan sebagai korban *triple oppression; apartheid*, *patriarchy*, dan *capitalism*, sehingga ia meninggal pada usia yang relatif muda, usia 52 tahun. Menurut Esack, kemiskinan yang dialaminya bahkan telah membuat dia dan saudara–saudaranya harus mengetuk pintu para tetangga untuk mendapat sesuap nasi atau bahkan mengais tempat sampah untuk mencari sisa–sisa apel atau semacamnya yang dapat dimakan.[10]

Meski demikian, Esack mempunyai semangat dan cita–cita yang tinggi. Sejak umur 7 tahun dia telah berkeinginan menjadi guru sekaligus pemimpin agama (*cleric or Maulana*). Karena itu, meski dalam kondisi yang serba sulit, dia berusaha mengikuti pendidikan yang ada. Esack mendapatkan pendidikan dasar dan menengahnya di Bonteheuvel, di sebuah sekolah yang menerapkan kurikulum pendidikan nasional Kristen dengan ideologi pendidikan yang bertujuan membentuk pola struktur berpikir masyarakat yang patuh pada Tuhan dan taat pada pemerintahan apartheid.[11] Bonteheuwel sendiri, secara sosiologis, tidak beda dengan Wynbrg, tempat Esack lahir. Masyarakat di sana terdiri atas beragam kultur, etnis dan agama, dan Esack bergaul bersama mereka.

Pada usia 9 tahun, ketika anak–anak sebayanya mulai memasuki kehidupan gangster dan minuman keras, Esack justru bergabung dengan kelompok *Jamaah Tabligh* (gerakan Islam fundamentalis–revivalis internasional): sebuah kelompok muslim taat yang tidak berurusan dengan masalah politik, tetapi direpresantasikan sebagai gerakan politik bawah tanah yang dikenal memiliki rasa persaudaraan yang kuat di antara para jamaahnya. Satu tahun kemudian, usia 10 tahun, dia sudah menjadi guru di sebuah madrasah lokal, bahkan menjadi kepala madrasahnya di usia 11 tahun.[12]

Esack pernah ditahan dinas kepolisian Afrika Selatan pada tahun 1974, karena dianggap merongrong kewibawaan pemerintahan rezim apartheid. Saat itu, Esack menjabat sebagai ketua *National Youth Action* (NYA), sebuah organisasi yang cukup vokal menentang apartheid dan aktif di organisasi *South Africa Black Student Association* (SABSA). Dalam kedua organisasi tersebut, Esack dikenal sebagai tokoh yang paling nyaring memperjuangkan dan menuntut perubahan sosial–politik yang radikal bagi masyarakat Afrika

10 Simon Dagut, Profile of Farid Esack, http://www. Farid Esack Home page. Com. 2
11 Esack, *Qur'an,* 4
12 Simon Dagut, *Profile of Farid Esack*, 4

Selatan.[13] Untungnya, penahanan tersebut tidak lama. Setelah bebas, Esack langsung pergi ke Pakistan untuk melanjutkan jenjang studinya.[14]

Di Pakistan, Esack melanjutkan studi di Seminari (*Islamic College*), atas dana beasiswa. Dia menghabiskan waktunya selama sembilan tahun (1974–1982) di Pakistan sampai mendapatkan gelar kesarjanaan di bidang teologi Islam dan sosiologi pada *Jamî'ah al–Ulûm al–Islâmiyyah*, Karachi.[15] Setelah itu, ia pulang ke Afrika Selatan karena tidak tahan melihat negaranya berjuang melawan apartheid. Esack pulang untuk ikut bagian dalam perjuangan melawan rezim apartheid.[16]

Selama di tanah airnya, Esack bersama beberapa orang temannya, seperti Adli Jacobs, Ebrahim Rasool (sepupu Esack) dan Samiel Manie dari *University of Western Cape* membentuk organisasi politik keagamaan, *The Call of Islam* dan ia menjadi koordinator nasionalnya. Organisasi ini awalnya sebuah kelompok diskusi muslim anti–apartheid yang ingin mengaplikasikan keimanan mereka dalam kehidupan politik. Namun, dalam perkembangan selanjutnya, *The Call of Islam* kemudian menjadi organisasi politik dan berafiliasi pada *United Democratic Front* (UDF), sebuah pergerakan muslim yang paling aktif memobilisasi aktivitas nasional dalam perjuangan menentang apartheid, diskriminasi gender dan pencemaran lingkungan serta aktif menggalang solidaritas antariman. Dalam organisasi tersebut, Esack dipercaya sebagai penggerak untuk menggalang solidaritas antariman (*inter–religious solidarity*) demi mewujudkan keadilan dan perdamaian serta menentang kekejaman apartheid.[17] Melalui organisasi *The Call of Islam*, Esack berkeinginan dan berjuang keras untuk menemukan formulasi Islam khas Afrika Selatan, berdasarkan pengalaman penindasan dan upaya pembebasan yang disebutnya sebagai *a search for an outside model of Islam*.[18]

Pada tahun 1990, Farid Esack kembali ke Pakistan, melanjutkan studi di *Jami'ah Abi Bakr,* Karachi. Di sini dia menekuni Studi Qur'an (*Qur'anic Studies*). Tahun 1994, Esack menempuh program Doktor di Pusat Studi Islam dan Hubungan Kristen–Muslim (*Centre for the Study of Islam and Christian–Muslim Relations* [CSIC]) University of Birmingham, Inggris. Tahun 1995 melakukan penelitian terhadap Hermeneutika Bibel di *Philosophische*

13 *Ibid.*
14 *Ibid.* 5
15 *Ibid*
16 Esack, *Qur'an,* 6
17 *Ibid,* 6
18 Esack, "Contemporary Religious Thought in South Africa and the Emergence of Qur'anic Hermeneutical Notion," dalam *I.C.M.R.*, 2. (1991), 215

Theologische Hochschule, Sankt Georgen, Frankfrut, Jerman. Puncaknya, tahun 1996, Esack meraih gelar Doktor di bidang *Qur'anic Studies* dengan desertasi berjudul *Qur'an, Liberation and Pluralism: an Islamic Perspective of Inter–religious Solidarity against Oppression*.[19]

Setelah itu, Esack memegang peranan penting di berbagai lembaga dan organisasi, seperti *The Organisation of People Against Sexism* dan *The Capé Against Racism and the World Conference on Religion and Peace*. Di samping itu, ia juga rutin menjadi kolumnis politik di *Cape Time* (mingguan), *Beeld and Burger* (dua mingguan), koran harian *South African* dan kolumnis masalah sosial–keagamaan untuk *al–Qalam*, sebuah tabloid bulanan Muslim Afrika Selatan. Ia juga menulis di *Islamica*, Jurnal tiga bulanan umat Islam di Inggris serta jurnal *Assalamu'alaikum*, jurnal Muslim Amerika yang terbit tiga bulanan.[20]

Dalam bidang akademik, Esack menjabat sebagai Dosen Senior pada *Department of Religious Studies* di *University of Western* Capé sekaligus Dewan *Reset Project on Religion Culture and Identity*. Ia pernah menjabat sebagai Komisaris untuk Keadilan Jender, dan sekarang diangkat sebagai Guru Besar Tamu dalam Studi Keagamaan (*Religious Study*) di Universitas Hamburg, Jerman. Esack juga memimpin banyak LSM dan perkumpulan, seperti *Community Development Resource Association*, *The* (*Aids*) *Treatment Action Campaign*, *Jubilee 2000* dan *Advisory Board of SAFM*.[21]

Saat ini, waktunya banyak dihabiskan untuk menulis dan mengajar berbagai mata kuliah (wacana) yang bertalian dengan masalah keislaman dan muslim di Afrika Selatan, teologi Islam, politik, *environmentalism* dan keadilan jender di sejumlah Universitas diberbagai belahan dunia. Antara lain, Amsterdam, Cambridge, Oxford, Harvard, Temple, Cairo, Moscow, Karachi, Birmingham, Makerere (Kampala) Cape Town,[22] dan beberapa kali di Jakarta serta Yogyakarta.

Tulisan–tulisan essainya dapat dijumpai di *home page*–nya, di jurnal–jurnal international, kebanyakan terbitan Amerika dan Inggris. Bukunya–bukunya juga diterbitkan di Inggris. Beberapa di antaranya telah di terjemahkan dalam bahasa Indonesia.

---

19 Simon Dagut, *Profile of Farid Esack*, 4. Desertasi ini kemudian diterbitkan Oneworld, Oxford, Inggris, tahun 1997.

20 Esack, http://www.faridesackhomepage.com

21 *Ibid*

22 *Ibid*

C. Pluralisme Dalam al–Qur'an

Esack mengartikan pluralisme sebagai pengakuan dan penerimaan tentang adanya keberbedaan dan keragaman, baik di antara sesama agama maupun pada penganut agama lain, yang lebih dari sekedar toleransi. Dalam konteks agama, pluralisme berarti penerimaan cara menanggapi dorongan, yang terlihat atau tidak, yang ada dalam diri setiap manusia ke arah Yang Transenden.[23] Artinya, pluralisme agama adalah penghargaan, pengakuan dan penerimaan atas sikap–sikap serta perilaku penganut agama lain ––yang jelas berbeda dengan kita–– dalam upaya mereka untuk mendekatkan dirinya kepada Tuhan.

Menurut Esack, al–Qur'an sesungguhnya banyak mengajarkan sikap–sikap pluralis dan justru sangat mengecam sikap–sikap eksklusifisme. Kecaman–kecaman ini, antara lain, tampak pada celaan yang diberikan al–Qur'an pada klaim sebagian ahli kitab bahwa kehidupan hanya untuk mereka dan "tidak diperuntukkan bagi orang lain" (QS. al–Baqarah, 94; 111), bahwa api neraka hanya akan menyentuh mereka beberapa hari (QS. Ali Imran, 24), bahwa kelalaian mereka di dunia tetap akan dimaafkan (QS. al–A'raf, 169), dan bahwa mereka adalah satu–satunya kekasih Tuhan (QS. al–Jumu'ah, 6).[24]

Sementara itu, sikap–sikap pluralisme al–Qur'an ditunjukkan dengan pengakuannya terhadap penganut agama lain. *Pertama*, ahli kitab sebagai penerima wahyu diakui sebagai bagian dari komunitas, *Sesungguh, inilah ummatmu, umat yang satu* (QS. al–Mukminun, 52). Pembentukan satu umat untuk ungkapan keagamaan yang berbeda–beda juga telah tersirat dalam Piagam Madinah.[25]

Kedua, dalam bidang sosial terpenting, makanan dan perkawinan, al–Qur'an secara tegas menyatakan, makanan orang ahli kitab adalah halal (sah) bagi kaum muslim dan makanan kaum muslim halal bagi ahli kitab (QS. al–Maidah, 5). Begitu juga, laki–laki muslim dibolehkan mengawini "wanita suci ahli kitab" (QS. al–Maidah, 5). Jika orang Islam diperkenankan hidup berdampingan dengan golongan lain dalam bentuk hubungan yang seintim hubungan perkawinan, apa yang dapat dikatakan tentang pesan al–Qur'an dalam masalah Islam non–Islam kecuali pluralisme. Apalagi kenyataannya,

---

23 Esack, *Qur'an,* xii

24 *Ibid*, 158

25 Piagam Madinah adalah Pakta Kerjasama Sosial dan Militer antara Nabi (masyarakat Islam) dengan kaum Yahudi dalam rangka mempertahankan kota Madinah. Pakta ini dibuat sebelum tahun 2 H/ 624 M dan terdiri atas 47 pasal. Dalam pasal 25–33 dijelaskan secara rinci bahwa kaum Yahudi dengan segala kelompoknya adalah umat yang satu dengan orang–orang yang beriman. Lihat Nouruzzaman Shiddiqie, *Piagam Madinah*, (Yogyakarta, Mentari Masa, 1994).

wanita ahli kitab tersebut disebut dengan cara yang sama seperti wanita beriman. *(Dihalalkan mengawini) wanita–wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita–wanita beriman dan wanita–wanita yang menjaga kehormatan di antara orang–orang yang diberi Alkitab sebelum kamu* (QS. al–Maidah, 5).

Ketiga, dalam bidang hukum agama, norma–norma dan peraturan kaum Yahudi dan Nasrani diakui (QS. al–Maidah, 47) dan bahkan dikuatkan oleh Nabi ketika beliau diseru untuk menyelesaikan perselisihan di antara mereka (QS. al–Maidah, 42–43).

Keempat, kesucian kehidupan religius penganut agama wahyu lainnya ditegaskan oleh fakta bahwa izin pertama yang pernah diberikan bagi perjuangan bersenjata adalah justru dimaksudkan untuk terjaminnya kesucian ini. Artinya, tujuan pertama dari perang yang dilakukan orang Islam adalah justru untuk melindungi dan memelihara kesucian tempat–tempat ibadah, apapun agamanya. *Sekiranya Allah tidak menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian lainnya, tentulah telah dirobohkan biara–biara Nasrani, gereja–gereja dan sinagog–sinagog Yahudi, juga masjid–masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah* (QS. al–Hajj, 40).[26]

Berdasarkan kenyataan–kenyataan tersebut, menurut Esack, pengakuan al–Qur'an terhadap pluralisme agama tidak hanya dari sisi penerimaan kaum lain sebagai komunitas sosio–religius yang sah melainkan juga dari aspek penerimaan kehidupan spiritualitas mereka dan keselamatan melalui jalan yang berbeda itu. Pemeliharaan kesucian tempat–tempat ibadah seperti pada poin empat diatas, tidak dimaksudkan semata–mata demi menjaga integritas masyarakat multiagama seperti dalam masyarakat modern saat ini melainkan atas dasar kenyataan adanya orang lain yang juga tulus dan sama–sama melayani Tuhan.[27]

D. Teks–Teks Pluralisme.

Pengakuan al–Qur'an tentang eksistensi agama lain, menurut Esack, tidak hanya ditunjukkan lewat semangat pluralisnya atau ayat–ayat "samar" yang dapat ditafsirkan kearah itu seperti yang tampak pada uraian di atas, melainkan juga oleh ayat–ayat yang sangat tegas, jelas dan eksplisit tanpa harus ditafsirkan ulang. Salah satu ayat yang secara tegas dan jelas menunjukkan pluralisme dan keragaman agama adalah QS. al–Baqarah, 62.

26 Esack, *Qur'an,* 160
27 *Ibid*, 161

"*Sungguh, orang–orang yang* beriman*,* Yahudi*,* Sabi'in*,* Nasrani*, dan siapa saja di antara mereka yang beriman kepada Allah, Hari Akhir, dan berbuat kebajikan, mereka akan mendapatkan balasan dari sisi Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran pada mereka dan tidak pula mereka akan bersedih hati*". (QS. al–Baqarah, 62).

Pernyataan yang sama diulang kembali pada QS. al–Maidah, 69.[28] Ayat–ayat tersebut, menurut Esack, secara sangat jelas dan tegas menyatakan adanya keselamatan yang dijanjikan Tuhan bagi setiap orang yang beriman kepada–Nya dan Hari akhir, yang diiringi dengan berbuat kebajikan (*amal salih*) tanpa memandang afiliasi agama formal mereka.[29]

Pernyataan tersebut sejalan dengan pendapat Rasyid Ridla dan MH. Thabathaba'i. Menurut Ridla, semua yang beriman kepada Allah dan beramal shalih tanpa memandang afiliasi keagamaan formal mereka akan selamat, karena Allah tidak mengutamakan satu kelompok dengan mendlalimi kelompok yang lain.[30] Thabathaba'i dengan bahasa yang berbeda menyatakan 'tidak ada nama dan tidak ada sifat yang bisa memberi kebaikan jika tidak didukung oleh iman dan amal shalih. Aturan ini berlaku untuk seluruh umat manusia'.[31] Bahkan dalam pandangan Ridla dan Thabathaba'I, teks–teks tersebut juga sebagai respon atas sikap eksklusivisme yang terkungkung dalam sektarianisme dan khauvinisme keberagamaan yang sempit. Rasyid Ridla menegaskan: "*keselamatan tidak dapat ditemukan dalam sektarianisme keagamaan, tetapi dalam keyakinan yang benar dan kebajikan*".[32]

Pemikiran Esack diatas, termasuk Ridla dan Thabathabi, memang agak berbeda atau bahkan berseberangan dengan konsep kebenaran yang banyak dipahami para pemikir Islam klasik. Bagi yang disebut terakhir ini, kebenaran hanya satu, yang mutlak, yaitu Islam yang sekaligus merupakan jaminan keselamatan di dunia dan akhirat. Bagi mereka, teks–teks al–Qur'an yang secara jelas dan tegas menggambarkan penerimaan agama lain seperti disebutkan Esack, telah diganti (*mansukh*) oleh ayat lain atau bahwa ayat tersebut tidak memberikan pengertian sebagaimana yang ditunjukkan. Menurut Ibn Abbas, seperti yang dikutip Thabari, QS. al–Baqarah, 62, telah dimansukh oleh QS. Ali

28 QS al–Maidah, 69 ini berbunyi, "*Sesungguhnya orang–orang yang beriman, Yahudi, Sabi'in, Nasrani, dan siapa saja yang benar–benar beriman kepada Allah, Hari Kemudian, dan beramal saleh, maka tak ada kekhawatiran pada mereka dan tidak pula mereka bersedih*". Esack membatasi refleksi pada salah satunya karena memang tidak ada perbedaan yang signifikan dari kedua ayat tersebut. *Ibid*, 177

29 *Ibid,* 162

30 Rashid Ridha, *Tafsir al–Manar*, I, (Beirut: Dar al–Ma'rifah, 1980), 336

31 MH Thabathaba'i, *Al–Mizân fi Tafsîr al–Qur'an*, I, (Qum: al Hawzah al–'Ilmiyyah, 1973), 193

32 Rashid Ridha, *Tafsir Al–Manar*, I, 336

Imran, 85.[33] Sementara itu, menurut Zamakhsyari, QS. al–Baqarah, 62 tidak dimansukh tetapi pengertiannya berkaitan dengan kondisi orang–orang yang menganut agama–agama tersebut dan mereka ditolak setelah datangnya Rasul SAW, meski mereka beriman kepada Allah, hari akhir dan beramal shaleh.[34]

Tegasnya, para pemikir klasik tersebut menolak agama selain Islam dengan dua alasan. *Pertama*, bahwa QS. al–Baqarah, 62, yang menyatakan tentang penerimaan terhadap mereka telah dibatalkan (di *mansukh*) oleh QS. Ali Imran, 85, *Siapa mencari agama selain agama Islam, sekali–kali tidak akan diterima (agama itu) daripadanya*. *Kedua*, teori yang menyebutkan bahwa Yahudi, Nasrani, dan Sabi'in yang disebut dalam ayat itu adalah mereka yang sudah masuk Islam.[35] Selain itu penolakan tersebut juga di dasarkan atas doktrin *supercessionism*. Doktrin ini menyatakan "*aturan agama apapun tetap sah sampai datang suatu aturan untuk menggantikannya; aturan yang baru membatalkan yang sebelumnya*".[36]

Esack menolak pemikiran ulama klasik seperti di atas dan menyatakan bahwa usaha untuk menghindar dari makna eksplisit ayat tersebut adalah sia–sia. Argumen pertama tentang teori pembatalan tertolak dengan ide bahwa Tuhan tidak mungkin membatalkan janji–Nya dan Dia tidak akan pernah ingkar dalam menegakkan janji–Nya, karena hal itu sangat bertentangan dengan sifat keadilan–Nya. Selain itu kata *Islam* dalam QS. Ali Imran, 85 yang dianggap sebagai teks pembatal bukan merujuk pada Islam sebagai organisasi agama tapi sebagai sikap keagamaan yang berarti 'berserah diri kepada Tuhan', yang hal itu dapat dilakukan oleh semua pemeluk agama.[37] Argumen kedua juga tertolak berdasarkan fakta bahwa para pemeluk Islam yang baru sudah termasuk dalam kategori pertama yaitu '*orang–orang yang beriman*' dan tidak ada alasan untuk mengecualikan mereka sebagai Yahudi, Nasrani, dan Sabi'in, juga tidak ada keraguan tentang keselamatan bagi muslim yang baru jika mereka benar–benar beriman dan beramal shalih.[38]

---

33 Thabari, *Al–Bayân 'an Ta'wîl al–Qur'an*, I, (Kairo, Mustafa Babi al–Halabi, 1954), 323

34 Zamakhsyari, *Al–Kasysyâf 'an Haqâiq Ghawâmid al–Tanzîl*, I, (Beirut, Dar al–Kutub, tt), 146. Kajian tentang masalah ini, secara lebih luas, lihat Hidayat Nur Wahid, "Islam dan Pluralisme Perspektif Pemikiran Islam Klasik", dalam *Profetika*, Jurnal Studi Islam, Vol. 1, No. 1 Januari 1999, 57

35 Esack, *Qur'an*, 162–164

36 Mahmoud M. Ayoub, "Roots of Muslim–Christian Conflict", dalam *Muslim World* 79, (1): 1989, 27

37 Esack, *Qur'an,* 163

38 *Ibid*, 164

Rahman juga mengkritik penafsiran ulama terhadap QS. al–Baqarah, 62 dan QS. al–Maidah, 69 yang berpaling dari makna eksplisitnya dan menganggap sebagai upaya yang sia–sia. Menurutnya, kedua ayat tersebut dengan telah sangat jelas menggambarkan tentang kemungkinan keselamatan bagi kaum beragama lain selain kaum muslim. Rahman berkata,

> "Mayoritas penafsir muslim dengan sia–sia berusaha untuk menolak maksud yang jelas dinyatakan dalam dua ayat al–Qur'an itu bahwa; mereka (orang beriman) dari kaum apa pun, yang percaya kepada Allah, hari Akhir dan melakukan kebajikan akan memperoleh keselamatan. Mereka para (para penafsir itu) menyatakan bahwa yang dimaksud dengan orang–orang Yahudi, Nasrani dan Shabi'in dalam ayat–ayat tersebut adalah mereka yang telah menjadi "Muslim." Ini suatu penafsiran yang keliru sebab seperti yang termaktub dalam ayat itu, orang–orang Muslim adalah yang pertama (disebut) di antara empat kelompok orang–orang yang percaya." Atau para penafsir itu mengatakan bahwa mungkin yang dimaksud dengan orang–orang Yahudi, Nasrani dan Shabi'in yang saleh sebelum kedatangan Nabi Muhammad. Ini justru penafsiran yang lebih salah. Terhadap pernyataan orang–orang Yahudi dan Nasrani yang berkata bahwa di akhirat nanti hanya mereka saja yang memperoleh keselamatan, al–Qur'an menyatakan; "Sebaliknya! yang berserah diri kepada Allah dan melakukan kebajikan yang akan memperoleh pahala dari Allah, tiada sesuatu pun yang dikhawatirkan dan ia tidak akan sedih." [39]

Logika dan hikmah dibalik pengakuan kebaikan universal tersebut, menurut Rahman, adalah untuk meletakkan kaum muslim duduk berdampingan dan sejajar dengan umat agama lain dalam mencapai kebenaran. Bagi Rahman, kaum muslimin bukan satu–satunya tapi hanya satu dari sekian banyak kelompok yang berlomba menuju kebenaran.[40]

Pendapat yang sama juga dikemukakan Muhammad Asad. Menurutnya, bagi semua agama, Tuhan telah menyiapkan hukum suci yang berbeda (*different divine law)* dan jalan yang terbuka (*an open road).* Salah satu tema yang terpenting dari doktrin Islam adalah kelanjutan sejarah yang berkaitan dari berbagai bentuk dan fase wahyu ilahi, akan tetapi esensi dari ajaran agama itu sendiri selalu identik dan dapat dikatakan juga bahwa semua agama memproklamirkan kepercayaan yang sama. Ia menambahkan bahwa keberimanan *ahl al–kitab* juga akan mendapat ganjaran dari Tuhan sepanjang mereka tetap memegang teguh "ide keselamatan" yang terdiri atas tiga elemen,

39 Fazlur Rahman, *The Major of the Qur'an,* edisi terj. *Tema Pokok al–Qur'an*, (Bandung, Pustaka, 1995), 239

40 *Ibid*, 240

yaitu; percaya pada Tuhan, hari akhir, dan berbuat kebajikan.[41]

Mereka, menurut Asad, adalah benar secara Qur'ani jika memenuhi ketiga elemen tersebut dan hidup sesuai dengan ajaran–ajaran agamanya. Salah satu prinsip fundamental dari Islam adalah bahwa setiap agama mempercayai Tuhan sebagai *focus point*, sehingga para pemeluk agama lain tetap harus dihormati meski berbeda dalam beberapa hal yang menyangkut ajarannya. Orang–orang Islam memiliki kewajiban untuk menjamin setiap rumah ibadah yang didedikasikan atas nama Tuhan, dan setiap upaya yang menghalangi para penganut agama itu untuk mengagungkan Tuhan dalam rumah–rumah ibadah itu merupakan suatu hal yang tercela menurut kacamata al–Qur'an.[42]

E. Kompetisi Antar Agama

Selain dua ayat di atas, masih ada beberapa ayat lain yang menunjuk pada penerimaan al–Qur'an terhadap pluralisme agama. Salah satunya adalah QS. al–Maidah, 48, yang berisi perintah untuk berkompetisi dalam kebajikan.[43]

> *"Dan Kami telah turunkan padamu al–Qur'an dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab–kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian atas kitab–kitab yang lain. Maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk tiap–tiap umat di antara kamu, Kami berikan* syir'ah *dan* minhaj. *Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu telah dijadikan–Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian–Nya kepadamu, maka berlomba–lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah kembali kamu semua, lalu diberitahukan–Nya kepadamu tentang apa yang telah kamu perselisihkan itu."* (QS. Al–Maidah, 48)

Menurut Esack, ayat tersebut secara jelas menyatakan adanya keragaman *syir'ah* dan *minhaj* yang sengaja diberikan Allah pada manusia, yang masing–masing diperintahkan untuk berkompetisi dalam kebaikan. *Untuk tiap–tiap umat di antara kamu, Kami berikan* syir'ah *dan* minhaj, *maka berlomba–lombalah dalam kebajikan*. Kata *Syir'ah* oleh kebanyakan ahli tafsir dimaknakan sebagai syariat, sedang *minhaj* dimaknakan sebagai 'jalan yang

41 M Asad, *The Massage of the Quran*, (Gibraltar, Dar al–Andalus, 1980), 153–4

42 M Asad, *This Law of Ours*, (Gibraltar, Dar al–Andalus, 1982), 155

43 Sebenarnya ada beberapa ayat lain seperti QS. al–Hajj, 67, dan al–Baqarah, 148, yang memuat isu tentang keabsahan berbagai bentuk agama, tapi karena pandangan masing–masing mufassir yang menjadi bahan diskusi Esack bersesuain terhadap tiga ayat tersebut, maka Esack membatasi diskusinya pada ayat ini. Lihat Farid Esack, *Qur'an*, 166–167

terang', sehingga *syir'ah* dan *minhaj* dapat diartikan sebagai syariat berikut jalan–jalannya (metodenya).

Menurut Thabathaba'I, *syariat* adalah suatu jalan bagi satu kaum di antara kaum–kaum lainnya, atau seorang nabi di antara nabi–nabi lain yang diutus bersama syariat tersebut. Syareat ini berbeda dengan *din* yang diartikan sebagai pola (*pattern*), sebuah jalan ketuhanan yang berlaku umum bagi seluruh komunitas atau umat manusia.[44]

Pengertian yang sama juga diberikan oleh Maulana Abul Kalam Azad, mufassir kebangsaan India. Menurut Azad, syariat atau *al–syariah* adalah bentuk spesifik dari masing–masing agama yang lahir dari pengaruh lingkungan dan berbagai hal yang mengitari perjalanan sejarahnya, sehingga ia berbeda dengan pengertian *din* yang mengacu pada makna umum yang memuat kesatuan semua agama dalam pengertian bahwa dasar–dasar dan nilai–nilai terdalam yang dibawa semua agama adalah sama.[45] Bagi Azad, agama meliputi dua hal yang saling berhubungan; *din* yang merupakan *spirit* (jiwa atau semangat) dan *syariah* yang merupakan *manifestation* (wujud nyata). Pada yang terakhir inilah orang sering berbeda dan kadang–kadang menjurus pada perpecahan. Untuk lebih jelas, Azad mengemukakan contoh tentang perintah al–Qur'an kepada Nabi Muhammad SAW untuk memindah arah kiblat dari Masjid al–Aqsa di Yerussalem ke Masjid al–Haram di Makkah. Orang–orang Yahudi dan Nasrani merasa tidak senang dengan hal tersebut, karena Yerussalem bagi mereka adalah tempat suci dan berkiblat ke arahnya merupakan pengakuan dan pemeliharaan terhadap kesucian tersebut. Untuk menegaskan hikmah dibalik peristiwa itu Tuhan menurunkan ayat lain yang menyatakan bahwa yang utama bukanlah kearah mana orang menghadapkan wajahnya yang disebut *syariah*, melainkan penghambaan yang tulus kepada Tuhan dan berbuat kebajikan, yang disebut *din* (QS. al–Baqarah, 148).[46]

Berdasarkan uraian di atas, *syari'ah* berarti dapat diterjemahkan dengan "agama" dalam pengertian yang biasa kita gunakan saat ini, yang terlembagakan dalam wujud agama Islam, Kristen, Yahudi, Budha, Hindhu dan seterusnya. Eksistensi agama–agama yang berbeda ini dihargai dan ditolerir oleh al–Qur'an, dan al–Qur'an sendiri justru menyatakan bahwa keragaman itu justru harus menjadi motivator mereka untuk saling berlomba mencapai kebaikan lewat amal shaleh.

44 Thabathaba'i, *Al–Mizan,* V, 350

45 Abul Kalam Azad, *Tarjuman Al–Qur'an*, terj Inggris. Syed Abdul Latif, (Hyderabad: Syed Abdul Latif for Qur'anic and Other Cultural Studies, 1962). 157

46 *Ibid*, 158–159

Beberapa mufassir klasik, seperti Thabari dan Razi,[47] sebenarnya juga sepakat dengan penafsiran yang menunjukkan pada pluralisme agama dari ayat ini. Akan tetapi, keduanya menyatakan bahwa ayat menunjuk pada kenyataan agama–agama sebelum Islam, bukan untuk konteks sekarang. Jelasnya, konsep pluralisme agama dalam ayat tersebut bukan diperuntukkan pada masa Islam melainkan pada masa–masa sebelum datangnya Islam. Sebab, syareat–syareat atau agama–agama tersebut secara otomatis terkoreksi (batal) setelah datangnya Islam. Secara lebih jelas, Thabari menyatakan,

> "Yang dirujuk di sini (QS. al–Maidah, 48) adalah semua Nabi beserta kaumnya yang mendahului Nabi kita, Muhammad SAW. Namun, yang dituju adalah Nabi kita. Tujuannya untuk menyampaikan kisah nabi–nabi yang mendahului beliau beserta kaumnya. ..... Hal ini dapat terjadi karena telah menjadi kebiasaan di kalangan bangsa Arab saat itu bahwa ketika membicarakan seseorang yang tidak hadir, sementara ada kehadiran orang lain yang punya hubungan dengan orang tersebut, maka orang yang hadir itulah (agama–agama selain Islam saat ini) yang menjadi fokus pembicaraan."[48]

Esack menolak pandangan kedua ahli tafsir tersebut dan menyatakan bahwa yang dimaksud dalam ayat tersebut bukan kondisi umat masa lalu melainkan konteks saat ini, masa nabi. Hal itu tampak pada beberapa kenyataan. *Pertama*, seluruh bahasan al–Qur'an tentang masalah ini, termasuk kalimat–kalimat awal dari QS. al–Maidah, 48 dan sesudahnya, menunjuk pada peran Nabi sebagai penengah dalam komunitas aktual saat itu. Konteksnya jelas, komunitas agama lain yang hidup berdampingan dengan kaum muslim di Madinah. Jika yang dituju adalah konteks masa lalu, sebelum Nabi, lalu apa gunanya Nabi diharapkan menjadi penengah atas konflik yang terjadi di antara mereka saat itu?

Kedua, dalam teks tersebut diberitahukan tentang perbedaan–perbedaan yang ada antara Islam dengan umat agama lain. Jika ayat ini mengacu pada komunitas pra–Muhammad SAW yang syareat mereka diakui sah, murni dan ditetapkan Tuhan hanya untuk periode tertentu, maka tidak ada masalah jika komunitas Nabi Muhammad berbeda dengan mereka. Juga tidak ada perlunya informasi tentang perbedaan–perbedaan yang diberitahukan. Untuk apa Tuhan harus menginformasikan perbedaan masa–masa yang sudah lewat dengan masa sekarang?

---

47 Thabari, *Al–Bayân*, VI, 272; al–Razi, *Tafsîr al–Fakhr al–Râzi*, XII, (Makkah, Maktabah Tijariyah, 1990), 14

48 Thabari, *ibid*

Ketiga, ayat ini menuntut adanya respon berupa saling berlomba dalam kebaikan. Mengingat bahwa setiap kompetisi hanya dapat dilakukan oleh komunitas–komunitas yang mengalami situasi yang sama, maka mitra umat Islam saat itu (dan saat ini) tidak lain adalah pemeluk agama lain yang hidup berdampingan dengan mereka. Tuhan pasti tidak menyuruh umat Islam berkompetisi dengan umat–umat Nabi terdahulu yang sudah punah.[49]

Berdasarkan pengertian makna teks dan konteks ayat tersebut, menurut Esack, tidak ada alternatif lain bagi kita kecuali menyatakan bahwa syareat–syareat yang disebutkan dalam ayat di atas adalah agama–agama selain Islam yang ada saat ini. Al–Qur'an mengakui eksistensi agama–agama tersebut untuk selanjutnya menantang para pemeluknya menjadikan perbedaan tersebut sebagai sarana untuk berlomba–lomba dalam kebaikan.[50]

Menurut Esack, pemahaman yang pluralis dan perintah menjadikan pluralisme agama sebagai ajang perlombaan amal baik tidak hanya satu kali disampaikan al–Qur'an. Dalam ayat lain yang juga turun di Madinah, al–Qur'an menyatakan,

> *"Bagi tiap–tiap umat ada kiblatnya (sendiri) yang ia menghadap kepadanya* (likullin wijhatun huwa muwallîhâ). *Maka, berlomba–lombalah kamu (dalam berbuat) kebaikan. Di mana saja kamu berada pasti Allah akan mengumpulkan kamu sekalian (pada Hari Kiamat). Sesungguhnya, Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu."* (QS. al–Baqarah, 148).

Menurut al–Razi, dengan mengutip Hasan Basri, istilah *wijhah* dalam ayat tersebut merujuk pada *syir'ah* dan *minhaj*. Ini berarti bahwa Tuhan memang sengaja memberikan syareat yang berbeda kepada manusia dan fenomena variasi syareat ini mempunyai tujuannya sendiri. Secara jelas ia menyatakan, "Tidak diragukan bahwa syareat (agama–agama) memang berbeda sebagaimana manusia juga berbeda sesuai dengan kepribadian masing–masing".[51]

Sejalan dengan itu, Zamakhsyari juga menyatakan bahwa ayat di atas merujuk pada kiblat–kiblat yang berbeda yang diambil ketika berdoa dalam agama–agama lain dan tantangan untuk berlomba dalam kebajikan yang dimaksudkan adalah dengan agama lain (bukan dengan sesama orang Islam).[52]

---

49 Esack, *Qur'an*, 168–169

50 *Ibid*, 170

51 Al–Razi, *Tafsîr al–Fakhr al–Râzi*, IV, 145

52 Zamakhsyari, *Al–Kasysyâf,* I, 205

Sementara itu, al–Thabari ketika menafsirkan ayat di atas menyatakan sebagai berikut:

> "Bersegeralah wahai manusia kepada amal baik dan kedekatan kepada Tuhanmu dengan cara memenuhi kewajiban–kewajiban yang ada dalam Kitab Suci yang telah diturunkan–Nya kepada Nabi–mu. Dia telah menurunkannya untuk mengujimu, agar jelas orang–orang yang baik dari orang–orang yang jahat".[53]

Berkaitan dengan hal tersebut, al–Razi maupun Zamakhsyari menyatakan bahwa ujian ini merujuk pada syareat–syareat yang berbeda, yaitu apakah kita akan bertindak mantaati Allah atau mengikuti keraguan dan kebajikan yang setengah hati.[54]

Berdasarkan semua uraian di atas, konteks ayat–ayat yang dibahas, Esack menyatakan bahwa tercakupnya agama lain (pluralisme) dalam al–Qur'an adalah sesuatu yang tidak dapat terelakkan. Tantangan untuk berlomba–lomba dalam kebajikan muncul segera setelah adanya pernyataan tentang beragamnya jalan keimanan. *Jika Allah menghendaki, Dia tentu membuatmu satu kaum. Namun, Dia ingin menguji kamu dengan apa yang telah Dia berikan kepadamu. Karena itu, berlomba–lombalah dalam kebajikan.*

Selanjutnya, mengingat bahwa kompetisi dalam beramal shaleh adalah antara komunitas (agama) yang berbeda, bukan hanya sesama umat Islam, maka ––menurut Esack–– ada beberapa implikasi yang muncul.

1. Kebajikan yang diakui dan diberi penghargaan (pahala) bukan monopoli salah satu peserta lomba, umat Islam saja, misalnya, tetapi hak semua peserta sebagaimana firman Tuhan; "*.....yang paling mulia diantara kamu adalah yang paling bertakwa* (QS. al–Hujurat, 13).
2. Juri agung, yaitu Tuhan, pasti berada di atas kepentingan sempit para peserta lomba.
3. Tidak ada alasan bagi peserta lomba untuk merasa lebih percaya diri dengan mengklaim bahwa dirinya lebih dekat atau lebih disayang oleh juri.
4. Hasil dari kompetisi yang adil dan sportif tidak akan diketahui sebelum perlombaan berakhir.[55]

Berkaitan dengan anjuran berlomba dalam kebaikan (*fastabiq al–khairat*) sebagai respon lebih lanjut dari al–Qur'an atas adanya pluralitas agama, Issa J. Boullata menyatakan bahwa ungkapan yang digunakan al–Qur'an adalah

53 Thabari, *Al–Bayân*, VI, 272

54 Al–Razi, *Tafsîr al–Fakhr al–Râzi*, XIV, 15; Zamakhsyari, *Al–Kasysyâf,* I, 640

55 Esack, *Qur'an*, 171

khairât (ditulis dalam bentuk plural, *jamak*). Ini dapat mengandung arti bahwa kebaikan yang dimaksud tidak hanya satu melainkan berbagai bentuk kebaikan, termasuk di dalamnya adalah kebenaran agama. Untuk mendapatkannya, setiap kelompok atau umat beragama harus berlomba–lomba dengan cara yang wajar dan terhormat. Inilah sebenarnya yang menjadi *elan vital* al–Qur'an tentang kehidupan beragama dalam dunia kontemporer.[56]

F. Penutup.

Gagasan pluralisme Esack, secara sosiologis, memang tidak lepas dari kondisi empirik di Afrika Selatan saat itu. Menurut Esack, kebanyakan tafsir–tafsir klasik yang dipakai kaum konservatif bersifat eksklusif. Dalam kondisi yang tertindas dan lemah, umat Islam masih tetap ingin hidup sendiri tidak mau berjuang bersama "orang lain" demi menegakkan kebenaran yang itu justru merupakan visi penting Islam. Jika ada kebersamaan dengan umat agama lain, biasanya adalah kebersamaan semu yang penuh curiga, sehingga tafsir dan sikap–sikap eksklusif mereka tidak dapat merubah keadaan menjadi lebih baik, sebaliknya –tanpa disadari— justru malah melanggengkan penindasan, ketidakadilan, kesewenang–wenangan dan sejenisnya, yang semua itu sangat bertentangan dengan watak Islam.

Selain itu, sikap eksklusif juga bertentangan dengan realitas empirik, yaitu bahwa (1) agama–agama tersebut berasal dari Tuhan Yang Esa dan mengarah pada Tuhan Yang Esa pula. Ketika semua berasal dan berujung pada tujuan yang satu dan sama, tidak ada kewenangan pada suatu agama tertentu untuk mengklaim dirinya sebagai satu–satunya dari Tuhan. (2) Bahwa kenyataan yang ada di dunia ini bukan hanya Islam melainkan banyak agama. Mereka sama–sama hidup dan mempunyai pengikut yang membela dan membesarkannya. Dalam konteks keberagamaan yang dianggap sebagai keniscayaan dan *sunnatullah* ini, tidak ada kelebihan dan hak bagi suatu agama tertentu untuk mengklaim dirinya sebagai yang paling benar dan berhak atas suatu kebenaran.

Meski demikian, konsep pluralisme agama Esack, tidak semata didasarkan atas alasan dan kepentingan sosiologis. Berdasarkan analisa hermeneutiknya atas al–Qur'an, Esack menemukan bahwa sikap pluralisme tersebut punya landasan teologis dalam agama. Menurutnya, al–Qur'an secara eksplisit maupun implisit menghargai dan menerima kebenaran agama–agama lain, sehingga tidak ada alasan bagi umat Islam untuk merasa benar sendiri dan menolak "orang lain". Mereka harus diterima, dihargai dan ditempatkan pada posisi yang sama dengan umat Islam sendiri, bukan sekedar basi–basi atau

56 Ismatu Ropi, "Wacana Inklusif Ahl al–Kitab" dalam *Paramadina*, vol. I, No. 2, 1999, 99

karena kebutuhan praksis, tetapi justru karena kebenaran teologis. Yaitu, berdasarkan atas kebenaran yang dapat kita pahami dari al–Qur'an. Inilah kelebihan Esack dibanding pemikir pluralis lainnya, yaitu bahwa dia dapat mendukung gagasannya dengan basis–basis teologis rasional. Keberaniannya untuk menyampaikan sesuatu yang berbeda dan melawan arus pemikiran ini juga layak dihargai.

Namun, secara metodologis, ada satu hal yang patut disampaikan. Esack dalam beberapa kesempatan tampak mengambil dasar argumentasinya secara tidak utuh, sepotong–potong, demi menjustifikasi gagasannya. Dalam prosedur hermeneutika pembebasan yang dirumuskannya mungkin dapat dimaklumi,[57] tetapi ini dapat menyesatkan disamping dikhawatirkan dapat terjadi "pelacuran hermeneutika", sesuatu yang sangat dikecam oleh Esack sendiri [.]

Daftar Pustaka

Asad, M, *The Massage of the Quran*, (Gibraltar, Dar al–Andalus, 1980)

–––––––––, *This Law of Ours*, (Gibraltar, Dar al–Andalus, 1982)

Ayoub, Mahmoud M., "Roots of Muslim–Christian Conflict", dalam *Muslim World* 79, (1): 1989

Azad, Abul Kalam, *Tarjuman Al–Qur'an*, terj Inggris. Syed Abdul Latif, (Hyderabad: Syed Abdul Latif for Qur'anic and Other Cultural Studies, 1962)

Dagut, Simon, *Profile of Farid Esack*, http://www.Faridesackhomepage.com.

Esack, Farid, "Contemporary Religious Thought in South Africa and the Emergence of Qur'anic Hermeneutical Notion," dalam *I.C.M.R.*, 2. (1991)

––––––––––, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Inter–religious Solidarity Against Oppression,* (England, Oneworld, 1997)

––––––––––, http://www.Faridesackhomepage.com.

57 Gagasan pluralisme Esack ini didasarkan atas metode hermeneutika pembebasan yang telah dirumuskan sebelumnya. Metode ini sendiri merupakan gabungan dan pengembangan lebih lanjut dari metode *Double Movement* Rahman dan *Regresi–Progresif* Arkoun. Esack kemudian mengembangkan dan memberikan kunci–kunci penafsiran yang khas Afrika Selatan, yakni untuk pembebasan dari kekejaman dan ketidakadilan rezim Apartheid. Kunci–kunci yang dimaksud adalah, *taqwa, tauhid, nas, mustadl'afin*, *keadilan* dan *jihad*. Lihat Esack, *Qur'an*, 82–112. Referensi lain, lihat A. Khudori Soleh (ketua tim), *Kerjasama Antar Umat Beragama dalam al–Qur'an* (*Perspektif Hermeneutika Farid Esack*), Laporan Penelitian, (Malang, UIN Malang, 2004), 43–88

Lyden, John (ed), *Enduring Issues in Religion*, (San Diego: Green haven Press Inc, 1995)

Rachman, Budhy Munawar, *Islam Pluralis*, (Jakarta, Paramadina, 2001)

Rahman, Fazlur, *The Major of the Qur'an,* edisi terj. *Tema Pokok al–Qur'an*, (Bandung, Pustaka, 1995)

Rahner, Karl, "Christianity and the Non–Christian Religions" dalam Carl Braaten and Robert Jenson, *A Map of Twentienth Century Theology, Readings from Karl Barth to Radical Pluralism*, (Minneapolis, Fortress Press, 1995)

Razi, Fakhr al–Din, *Tafsîr al–Fakhr al–Râzi*, XII, (Makkah, Maktabah Tijariyah, 1990)

Ridla, Rashid, *Tafsir al–Manar*, I, (Beirut: Dar al–Ma'rifah, 1980)

Ropi, Ismatu, "Wacana Inklusif Ahl al–Kitab" dalam Jurnal *Paramadina*, vol. I, No. 2, 1999

Shiddiqie, Nouruzzaman, *Piagam Madinah*, (Yogya, Mentari Masa, 1994)

Soleh, A. Khudori (ketua tim), *Kerjasama Antar Umat Beragama dalam al–Qur'an* (*Perspektif Hermeneutika Farid Esack*), Laporan Penelitian, (Malang, UIN, 2004),

Thabari, *Al–Bayân 'an Ta'wîl al–Qur'an*, I, (Kairo, Mustafa Babi al–Halabi, 1954)

Thabathaba'i, *Al–Mizân fi Tafsîr al–Qur'an*, I, (Qum: al Hawzah al–'Ilmiyyah, 1973)

Wahid, Hidayat Nur, "Islam dan Pluralisme Perspektif Pemikiran Islam Klasik", dalam *Profetika,* Jurnal Studi Islam, Vol. 1, No. 1 Januari 1999,

Zamakhsyari, Abd al–Qayyim Mahmud, *Al–Kasysyâf 'an Haqâiq Ghawâmid al–Tanzîl*, I, (Beirut, Dar al–Kutub, tt)

Konsep Kerjasama Antar Umat Beragama Farid Esack*

A. Pendahuluan.

Bahwa di beberapa tempat ditemukan berbagai umat yang berbeda agama dapat hidup berdampingan secara harmonis adalah sesuatu yang riil, tidak dapat di ingkari. Akan tetapi, menurut Esack, kenyataan tersebut tidak secara otomatis menunjukkan bahwa mereka melakukannya secara tulus. Yang ada, sebenarnya, adalah kerjasama "semu" yang dilakukan atas dasar kepentingan politis atau sosial, bukan atas pertimbangan teologis dan agama, sehingga kerjasama dan solidaritas tersebut tidak mempunyai landasan yang kokoh. Akibatnya, potensi konflik di antara mereka tetap saja sangat besar. Berdasarkan hal itu, Esack ingin menunjukkan adalah sangat mungkin untuk tetap beriman kepada al–Qur'an sekaligus menjalin kerjasama dengan umat beragama lain. Bahkan, al–Qur'an, menurutnya, sangat menganjurkan adanya kerjasama di antara umat beragama dalam upaya menciptakan tatanan masyarakat yang baik dan adil. Paling tidak, tidak ada larangan untuk melakukan hal itu.[2]

Tulisan ini akan mengulas gagasan Esack tentang kerjasama antar umat beragama yang dielaborasi dari al–Qur'an. Juga menjelaskan syarat–syarat yang harus dipenuhi dalam upaya terjalinnya kerjasama tersebut.

---

* Achmad Khudori Soleh "Konsep Kerjasama Antar Umat Beragama Farid Esack", Esensia vol. 6, no. 1 Januari (2005): 57-70. http://repository.uin-malang.ac.id/10026/

2 Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralisme: An Islamic Perspectif of Interreligious Solidarity Against Oppression,* (Inggris, Oneworld, 1997), 14

B. Biografi Esack.

Maulana Farid Esack lahir tahun 1959 di Cape Town, daerah pinggiran kota Wynberg, Afrika Selatan. Dia dan keluarganya kemudian terpaksa hijrah ke Bonteheuwel, karena adanya Undang–Undang Akta Wilayah Kelompok (*Group Areas Act*) yang diterapkan oleh rezim Apartheid terhadap komunitas kulit hitam dan kulit berwarna.[3]

Esack lahir dari keluarga miskin. Ayahnya meninggalkannya ketika dia baru berumur tiga minggu, sehingga ibunya terpaksa harus bekerja keras untuk memenuhi kebutuhan dia dan lima saudara laki–lakinya. Ibunya bekerja sepanjang hari di sebuah pabrik kecil dengan gaji yang sangat tidak memadai. Penderitaan ibunya ini oleh Esack dinyatakan sebagai korban *triple oppression: apartheid, patriarchy,* dan *capitalism*, sehingga meninggal pada usia relatif muda, 52 tahun. Menurut Esack, kemiskinan yang dialaminya bahkan telah membuat dia dan saudara–saudaranya harus mengetuk pintu para tetangga untuk mendapat sesuap nasi atau mengais tempat sampah untuk mencari sisa–sisa apel atau semacamnya yang dapat dimakan.[4]

Meski demikian, Esack mempunyai semangat dan cita–cita yang besar. Sejak umur 7 tahun dia telah berkeinginan menjadi guru sekaligus pemimpin agama (*cleric or Maulana*). Karena itu, meski dalam kondisi yang serba sulit, dia berusaha mengikuti pendidikan yang ada. Esack mendapatkan pendidikan dasar dan menengahnya di Bonteheuvel, sebuah sekolah yang menerapkan kurikulum pendidikan nasional Kristen dengan suatu ideologi pendidikan yang bertujuan membentuk pola struktur berfikir masyarakat yang patuh pada Tuhan dan taat pada pemerintahan apartheid.[5] Bonteheuwel sendiri, secara sosiologis, tidak beda dengan Wynbrg, tempat Esack lahir. Masyarakat disana terdiri atas beragam kultur, etnis dan agama, dan Esack bergaul bersama mereka.

Pada usia 9 tahun, ketika teman–teman sebayanya mulai memasuki kehidupan gangster dan minuman keras, dia justru bergabung dengan kelompok *Jamaah Tabligh* (gerakan Islam fundamentalis–revivalis internasional): sebuah kelompok muslim taat yang tidak berurusan dengan masalah politik tetapi direpresantasikan sebagai gerakan politik bawah tanah yang dikenal memiliki rasa persaudaraan kuat di antara para jamaahnya. Usia 10 tahun dia sudah menjadi guru di sebuah madrasah lokal, bahkan menjadi kepala sekolah madrasah di usia 11 tahun.[6]

3 Bonteheuwel adalah suatu daerah yang sangat tandus di negeri itu dan dengan sengaja disisihkan sebagai tempat pemukiman bagi orang kulit hitam, kulit berwarna, dan keturunan India. Esack, *Qur'an,* 2

4 Simon Dagut, Profile of Farid Esack, http://www.FaridEsackHomepage.com.

5 Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism*, 4

6 Simon Dagut, *Profile of Farid Esack*, 4

Esack pernah di tahan dinas kepolisian Afrika Selatan karena dianggap merongrong kewibawaan pemerintahan. Saat itu, Esack menjabat sebagai ketua *National Youth Action* (NYA), sebuah organisasi yang vokal menentang apartheid. Esack juga aktif di organisasi *South Africa Black Student Association* (SABSA). Dalam kedua organisasi ini, Esack dikenal paling nyaring memperjuangkan dan menuntut adanya perubahan sosial–politik yang radikal bagi masyarakat Afrika Selatan.[7] Untung, penahanan tersebut tidak lama. Setelah bebas, tahun 1974 itu juga, Esack langsung pergi ke Pakistan untuk melanjutkan jenjang studinya.[8]

Di Pakistan, Esack melanjutkan studi di Seminari (*Islamic College*). Dia menghabiskan waktunya selama sembilan tahun (1974–1982) sampai mendapatkan gelar kesarjanaan di bidang teologi Islam dan sosiologi pada *Jamî'ah al–Ulûm al–Islâmiyyah*, Karachi.[9] Setelah itu, ia pulang karena tidak tahan melihat negaranya sedang berjuang melawan apartheid. Esack pulang untuk ikut bagian dalam perjuangan melawan rezim apartheid.[10]

Di tanah airnya, Esack bersama bersama beberapa temannya, seperti Adli Jacobs, Ebrahim Rasool (juga dikenal sebagai sepupu Esack) dan Samiel Manie dari *University of Western Cape* membentuk organisasi politik keagamaan, *The Call of Islam* dan ia menjadi koordinator nasionalnya. Organisasi ini awalnya hanya sebuah kelompok diskusi muslim anti–apartheid yang ingin mengaplikasikan keimanan dalam kehidupan politik. Namun, dalam perkembangan selanjutnya, *The Call of Islam* kemudian menjadi organisasi politik dan berafiliasi pada *United Democratic Front* (UDF), sebuah pergerakan muslim yang paling aktif memobilisasi aktivitas nasional dalam perjuangan menentang apartheid, diskriminasi gender dan pencemaran lingkungan serta aktif menggalang solidaritas antariman. Dalam organisasi tersebut, Esack dipercaya sebagai penggerak untuk menggalang solidaritas antariman (*inter–religious solidarity*) demi mewujudkan keadilan dan perdamaian serta menentang kekejaman apartheid.[11] Melalui organisasi *The Call of Islam*, Esack berkeinginan dan berjuang keras untuk menemukan formulasi Islam khas Afrika Selatan berdasarkan pengalaman penindasan dan upaya pembebasan yang disebutnya sebagai *a search for an outside model of Islam*.[12]

---

7 *Ibid.*
8 *Ibid.* 5
9 *Ibid,*
10 Esack, *Qur'an,* 6
11 *Ibid,*
12 Esack, "Contemporary Religious Thought in South Africa and the Emergence of Qur'anic Hermeneutical Notion," dalam *I.C.M.R.*,2. (1991), 215

Pada tahun 1990, Farid Esack kembali ke Pakistan, melanjutkan studi di *Jami'ah Abi Bakr,* Karachi. Disini dia menekuni Studi Qur'an (*Qur'anic Studies*). Tahun 1994, Esack menempuh program Doktor di Pusat Studi Islam dan Hubungan Kristen–Muslim (*Centre for the Study of Islam and Christian–Muslim Relations* [CSIC]) University of Birmingham (UK), Inggris. Tahun 1995 melakukan penelitian terhadap *Hermeneutika Bibel di Philosophische Theologische Hochschule*, di Sankt Georgen, Frankfrut, Jerman. Puncaknya, tahun 1996, Esack berhasil meraih gelar Doktor di bidang *Qur'anic Studies* dengan desertasi berjudul *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Inter–religious Solidarity against Oppression.*

Setelah itu, Esack memegang peranan penting di berbagai lembaga dan organisasi, seperti *The Organisation of People Aginst Sexism* dan *The Capé Against Racism and the World Conference on Religion and Peace*. Dia juga rutin menjadi kolumnis politik di *Cape Time* (mingguan), *Beeld and Burger* (dua mingguan), koran harian *South African* dan kolumnis masalah sosial–keagamaan untuk *al–Qalam*, sebuah tabloid bulanan Muslim Afrika Selatan. Ia juga menulis di *Islamica*, jurnal tiga bulanan umat Islam di Inggris serta jurnal *Assalamu'alaikum*, jurnal tiga bulanan Muslim Amerika.[13]

Dalam bidang akademik, Esack menjabat sebagai Dosen Senior pada *Department of Religius Studies di University of Western Capé* sekaligus Dewan *Riset project on Religion Culture and Identity*. Esack pernah menjabat sebagai Komisaris untuk Keadilan Jender dan sekarang diangkat menjadi Guru Besar Tamu dalam Studi Keagamaan (*Religious Study*) di Universitas Hamburg, Jerman. Dalam bidang sosial, Esack juga memimpin banyak LSM dan perkumpulan, semisal *Community Depelovment Resource Association, The (Aids) Treatment Action Campaign, Jubilee 2000* dan *Advisory Board of SAFM*.[14]

Saat ini waktunya banyak dihabiskan untuk menulis dan mengajar berbagai mata kuliah (wacana) yang berkaitan dengan masalah keislaman dan muslim di Afrika Selatan, teologi Islam, politik, *environmentalisme* dan keadilan jender di sejumlah Universitas di berbagai penjuru dunia, antara lain, Amsterdam, Cambridge, Oxford, Harvard, Temple, Cairo, Moscow, Karachi, Birmingham dan Makerere (Kampala) Cape Town.[15] Esack beberapa kali datang di Jakarta dan pernah juga di Yogyakarta.

13 Simon Dagut, *Profile of Farid Esack*, 6
14 *Ibid.*
15 *Ibid.*

C. Latar Belakang Sosial Politis Pemikiran farid Esack.

Pemikiran Esack tentang kerjasama antar umat beragama berangkat dari kondisi sosial politik Afrika Selatan tempat ia tinggal. *Pertama*, bahwa keberagaman agama adalah sesuatu yang riil. Esack hidup dalam masyarakat yang plural, baik dari aspek agama, ras, suku dan lainnya. Kenyataan ini tidak dapat dinafikan. *Kedua*, adanya kebutuhan untuk melakukan kerjasama antara umat dalam upaya pembebasan kaum tertindas dan usaha penegakkan keadilan. *Ketiga*, adanya ketegangan dan perdebatan teologis antara dua kelompok organisasi keagamaan di Afrika Selatan dalam kaitannya dengan sikap yang harus diambil umat Islam terhadap penguasa rezim apartheid.

Kelompok pertama adalah akomodasionis yang berusaha memberi jalan dan membenarkan *status quo* yang melakukan rasisme, kapitalisme dan totalitarianisme. Mereka memberkahi ketidakadilan, mendukung kehendak penguasa dan mereduksi kemelaratan menjadi kepasifan, kepatuhan dan apatisme. Teologi akomodasionis ini hanya menfokuskan diri pada masalah perpindahan agama dan keselamatan pribadi tanpa memperdulikan realitas bahwa struktur sosio ekonomi ikut andil dalam membentuk nilai–nilai pribadi.[16]

Dalam komunitas muslim Afrika Selatan, kecenderungan kelompok ini, antara lain, tampak organisasi seperti *Majlis al–Ulama* dan *Muslim Judicial Council* (Dewan Pengadilan Muslim). Mereka berkolaborasi dengan pemerintah dan mengecam pihak–pihak yang menentang apartheid sebagai ketidaksabaran kaum muda. Alasan lain yang diajukan dalam penolakannya adalah untuk menghindari fitnah (kekacauan). Secara lebih jauh mereka juga mengajukan argumen,

> "Pernahkah pemerintah melarang kita menyembah Allah? Pernahkah pemerintah menutup atau memerintahkan pembongkaran masjid di wilayah kulit putih? Bila pemerintah memerintahkan kita untuk meninggalkan kepercayaan pendahulu kita, kaum ulama pastilah yang pertama mendesak kita untuk melawan, sekalipun sampai mati."[17]

Selain itu, mereka juga menuduh orang–orang Islam yang terlibat dalam perjuangan kemerdekaan sebagai orang yang telah mengunakan agama untuk tujuan politis. Bagi mereka, menentang sistem Apartheid berarti memasuki wilayah politik yang profan dan memposisikan agama di wilayah tersebut, sedang mengikuti sistem Apartheid berarti tetap menempatkan agama dalam kesakralannya. Agama dalam pandangan mereka hanya terkait dengan

16 Esack, *Qur'an,* 7

17 Editorial, *Muslim News*, (31 Juli 1964).

persoalan ibadah ritual, adzan dan berdakwah yang lepas dari persoalan sosial kemasyarakatan seperti penindasan dan kemiskinan.[18]

Secara umum, Milton Rokeach, menggambarkan sikap dan perilaku kaum akomodasionis di atas sebagai berikut:

> "Gambaran umum memperlihatkan bahwa orang–orang konservatif tersebut mementingkan agama, ingin mempertahankan *status quo* dan tak bersimpati pada penderitaan kulit hitam dan kaum miskin. Jika disatukan semuanya, data tersebut menyodorkan potret tentang orang religius sebagai orang yang berasyik–masyuk dengan keselamatan diri sendiri, berorientasi pada akhirat, disertai ketidakpedulian atau pembenaran diam–diam atas sistem sosial yang mengekalkan perbedaan dan ketidakadilan sosial".[19]

Kelompok kedua adalah kaum liberasionis. Kelompok ini, dengan berpijak pada teologi pembebasan, mengupayakan praksis pembebasan dan penentangan terhadap rezim apartheid yang menindas demi terwujudnya keadilan yang komprehensif. Mereka memunculkan refleksi teologis yang berakar pada hal–hal tersebut untuk kemudian membentuk ulang praksis berdasarkan pada hasil refleksi. Di Afrika Selatan, teologi pembebasan ini terwujud dalam diri sejumlah individu maupun organisasi keagaamaan yang merasa berdosa jika berdiam diri melihat penindasan, eksploitasi dan kemiskinan. Mereka berupaya menemukan keterlibatan aktif Tuhan dalam sejarah yang menghendaki kemerdekaan dan keadilan bagi umat–Nya.[20] Yang *starting point* kelompok kedua ini bukan pemikiran dogma tetapi adalah realitas empirik, yaitu perlunya pembebasan kaum tertindas dan penegakan keadilan.

Dalam konteks ini, kaum liberasionis, khususnya Islam progresif di mana Esack ikut terlibat aktif di dalamnya, melihat bahwa mereka yang tertindas dan berjuang menggapai pembebasan bukan hanya monopoli umat Islam tetapi juga kaum agama lain. Mereka sama–sama berada dalam penindasan rezim apartheid dan sama–sama berjuang mencapai kemerdekaan. Dalam kenyataan seperti itu, kerjasama dengan umat agama lain menjadi sesuatu yang sangat signifikan. Dengan adanya kesatuan di antara kaum tertindas akan memudahkan hapusnya rezim apartheid dan hapusnya ketidakadilan.[21]

---

18 Farid Esack, *On Being A Muslim*, terj. Nuril Hidayah, (Yogyakarta: Ircisod, 2003), 137

19 John Stot, *Issues Facing Christians Today: A major Appraisal of Contemporary Social and Moral Question,* (Hants: Marshalls, Morgan, and Scott, 1984). 8

20 Esack, *Qur'an*, 8

21 *Ibid*, 8–9

D. Kawan & Lawan dalam Perjuangan

Selain alasan praksis dan sosiologis, pemikiran Esack tentang kerjasama antar umat beragama juga didasarkan atas "dogma", yaitu konsepnya tentang kawan dan lawan dalam perjuangan. Konsep ini didasarkan atas kajiannya terhadap larangan al–Qur'an bagi persekutuan dan hubungan afinitas (*wilayah*) dengan agama lain, sebagaimana yang tertera dalam QS. al–Maidah, 51:

> "Hai orang–orang yang beriman, jangan kamu menjadikan Yahudi dan Nasrani sebagai pemimpin–pemimpin(mu); sebagian mereka adalah pemimpin bagi yang lain. Siapa di antara kamu mengambil mereka menjadi pemimpin, maka orang itu termasuk golongan mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang–orang yang dzalim."

Yusuf Ali menerjemahkan kata auliya' (wilayah) dalam ayat tersebut dengan *friend and protectors*,[22] sementara Esack menyatakan bahwa istilah *wilayah* ini mengandung tiga arti: 1) kedekatan ikatan personal, 2) perjanjian yang mencirikan hubungan antarsuku di Arab atau hubungan antara individu dengan suku lain, 3) ikatan kepercayan pada Tuhan. Makna–makna tersebut dalam penerapannya dalam bidang sosiopolitik dan agama dapat diartikulasikan dengan kolaborasi dan solidaritas. Kolaborasi berarti 'seseorang yang bekerja sama satu dan lainnya'. Dalam konteks Afrika Selatan, kata ini bermakna orang dari kaum tertindas tetapi bersedia ikut dalam struktur sosiopolitik penindas. Adapun solidaritas didefinisikan sebagai 'fakta atau kualitas pada sebagian komunitas yang disatukan secara sempurna atau bersatu dalam beberapa hal, terutama dalam kepentingan, simpati dan aspirasi'. Solidaritas adalah gambaran hubungan antar komponen yang berbeda dalam perjuangan kemerdekaan.[23]

Beberapa ulama klasik, seperti Ibn Katsir, menyatakan bahwa ayat tersebut menunjukkan larangan untuk mengambil orang non–muslim sebagai pemimpin (*wilayah*). Artinya, ayat itu berarti juga menunjukkan larangan untuk melakukan kerja sama dengan umat agama lain.[24] Hal senada disampaikan oleh al–Suyuthi dan Naisaburi. Menurut keduanya, kerjasama muslim–nonmuslim hanya menyangkut masalah kecil dan rung terbatas, tidak termasuk *wilayah*. Bahasan *wilayah* masuk wilayah politik dan bahkan teologis dan masalah ini sudah diatur secara tegas oleh al–Qur'an, yaitu bahwa muslim tidak boleh menjalin kerjasama dengan non–muslim. Yang ada masing–masing mengatur

22 Yusuf Ali, *The Holy Qur'an; Translation and Commentary*, (Maryland: Amana Corp, 1983), 259,
23 Esack, *Qur'an*, 183
24 Ibn Katsir, *Tafsir al–Qur'an al–Adzim*, Jeddah, al–Haramain, tt), 322.

kehidupannya sendiri–sendiri.[25]

Farid Esack menolak gagasan para pemikir klasik tersebut. Menurutnya, benar bahwa secara tekstual, ayat tersebut tidak mengizinkan afinitas (*wilayah*) dengan kaum lain, dalam hal ini Yahudi dan Nasrani. Tapi kita tidak bisa berhenti di sini melainkan harus melihat lebih jauh ayat–ayat yang terkait dengan hal ini secara keseluruhan dan konteks turunnya ayat. Di tempat lain, larangan ini ditujukan pada orang–orang munafiq (QS. al–Nisa, 89), orang yang mengejek *din*–mu (QS. al–Maidah, 57), orang yang memerangi kamu karena *din*–mu dan mengusir kamu dari negerimu (QS. al–Mumtahanah, 13). Jika sikap tersebut tidak ditemukan berarti kontekstualisasinya adalah boleh melakukan kerjasama atau afinitas dengan mereka.[26] Di sisi lain, al–Qur'an juga mengizinkan hubungan intim dengan kaum lain (*ahl al–kitab*): ikut makan makanan mereka bahkan melakukan hubungan pernikahan (QS. al–Maidah, 5). Jika makanan *ahli kitab* halal untuk kita, dan bahkan perempuan mereka boleh kita nikahi, lalu apa yang dapat dikatakan tentang persahabatan dan kekerabatan dengan umat agama lain, lebih–lebih dalam upaya penegakkan keadilan? Di sana berarti tidak ada larangan untuk melakukan kerjasama.[27]

Selain itu, adalah fakta bahwa dalam sejarah Islam terdapat kisah kaum muslim yang mencari suaka dan perlindungan dari penganiayaan Quraisy kepada umat Nasrani di Abysina pada tahun kelima kenabian Muhammad. Di sana mereka terlindungi dari bahaya kemurtadan dan penganiayaan. Juga, bahwa di awal kepemimpinan nabi di Madinah, Rasul sering membuat perjanjian politik dan pertahanan bersama kaum lain, antara lain yang di kenal dengan piagam Madinah.[28]

Berdasarkan uraian di atas, menurut Esack, dapat disimpulkan bahwa larangan al–Qur'an untuk mengambil *wilayah* dengan kaum lain adalah berkaitan dengan kolaborasi dengan pihak lain yang berlaku zalim, bukan pihak yang tertindas dan dieksploitasi. Hal ini didukung oleh kontekstual dan tekstual yang melingkupi teks pelarangan *wilayah* tersebut. Konteks yang dibicarakan ayat ini bukan masalah doctrinal tetapi masalah sosial–politik. Dari konteks pewahyuan, apapun kejadian yang menyebabkan turunnya ayat, jelas bahwa pelarangan *wilayah* dengan penganut agama lain berlaku pada kondisi–

25 Abu Hasan Naisaburi, *Asbab al–Nuzul*, (Beirut, Dar al–Fikr, 1988), 307; Jalal al–Din Suyuthi, *Lubab al–Nuqul fi Asbab al–Nuzu*l, (Beirut, Dar al–Ihya', 1980), 236. Referensi lain, lihat, Amin Summa, *Pluralisme Agama Menurut al–Qur'an*, (Jakarta, Pustaka Firdaus, 2001), 134.

26 Esack, *Qur'an,* 181

27 Nur Ahmad (ed), *Pluralitas Agama; Kerukunan dalam Keragaman,* (Jakarta: Kompas, 2001), 25

28 Abd Al–Malik Ibn Hisyam, *Sirah Rasululllah*, II, (Kairo: t.p, t.t), 146

kondisi permusuhan, perang, dan ancaman fisik terhadap kaum beriman.[29] Kesimpulan ini sama dengan pernyataan M. Yusuf Ali, bahwa dan larangan untuk menjadikan kawan dan pelindung merujuk pada Yahudi dan Nasrani adalah berkaitan dengan kerjasama untuk menyerang Islam dan larangan tersebut ditujukan pada kaum muslim yang saat itu sedang menghadapi serangan. Sebab, dengan bergabung bersama mereka berarti bergabung untuk menyerang Islam. Sebagaimana dinyatakan dalam ayat berikutnya, jika dua bangsa sedang dalam keadaan perang, maka warga suatu bangsa yang mencari persahabatan dengan pihak musuh harus diperlakukan sebagai musuh. Inilah maksud sebenarnya ayat ini.[30]

Selanjutnya, berdasarkan kesimpulan tersebut, Esack lebih lanjut kemudian menyatakan bahwa apa yang disebut 'komunitas' atau kawan dalam perjuangan melawan apartheid adalah mereka yang ikut dalam perjuangan bersama demi tegaknya keadilan, walau dari agama lain. Sementara itu, siapa yang dimaksud sebagai lawan mencakup semua pihak yang bekerja sama dalam struktur apartheid, walaupun berasal dari satu agama, dari Islam sendiri. Konsekuensinya, bekerjasama dengan pihak–pihak non muslim adalah tidak terlarang, bahkan mereka adalah teman, karena sama–sama ingin menegakkan keadilan dan membebaskan kaum yang tertindas, sesuatu yang menjadi misi utama Islam. Sebaliknya, kita justru harus menjaga jarak dengan kaum muslim sendiri jika mereka ternyata berbuat dzalim dan bergabung dengan rezim penindas.

E. Paradigma Eksodus

Konsep Esack tentang kerjasama dengan umat agama lain, selain di dasarkan atas prinsip kawan dan lawan dalam perjuangan, juga didasarkan atas prinsip eksodus seperti yang muncul di awal surat al–Qashas, surat yang intinya berkisah tentang keluarnya Bani Israel dari Mesir. Signifikansi pembebasan tersebut adalah komitmen Tuhan pada kebebasan politik bagi manusia, terlepas dari soal keimanan mereka. Bagi Esack, acuan *mustadh'afun* pada Bani Israil yang ditindas oleh Fir'aun dan kelas penguasa Mesir, mencerminkan posisi utama yang diberikan Tuhan bagi kaum tertindas. Hal tersebut juga menandakan bahwa janji pembebasan tetap ada walaupun dalam ketiadaan

29 *Ibid*, 186

30 Yusuf Ali, *The Holy Qur'an; Translation and Commentary*, (Maryland: Amana Corp, 1983), 259. Hal tersebut senada dengan pendapat M. Ali, yang menyatakan bahwa ayat tersebut merupakan peringatan bagi kaum muslim agar tidak berharap pada pertolongan atau persahabatan dari siapa saja di antara golongan yang memusuhi Islam, hanya karena takut pada kekuatan musuh lalu memilih berafiliasi dengan mereka. Maulana M. Ali, *Qur'an Suci, Terjemahan dan Tafsirnya,* (Jakarta: Darul Kutubil Islamiyah, 2002), 289–90

iman kepada Tuhan dan para Nabinya, dengan argumen ketertindasan mereka harus diselamatkan dahulu sebelum menekankan keimanan kepada mereka.[31] Ada beberapa prinsip dasar yang dapat kita ambil dalam proses pembebasan Bani Israel oleh Musa.

Pertama, bahwa Tuhan dan Musa tidak pernah meninggalkan Bani Israel, walaupun mereka sangat keras kepala. Sikap keras kepala Bani Israel ini ditunjukkan dengan tidak mau berterima kasih dan tidak mau beriman meski telah menyaksikan sendiri mukjizat yang diberikan Tuhan. Mereka justru membuat patung sesembahan (QS. al–Baqarah, 51), dan menyebut "Tuhanmu" ketika berbicara dengan Musa (QS. al–Baqarah, 61; al–Maidah, 24). Mereka juga mengejek Musa, "Kami tidak akan beriman sebelum bertatap muka dengan Tuhan" (QS. al–Baqarah, 55). Banyak ayat lain yang menceritakan kebandelan Bani Israel ini.[32] Meski demikian, dalam beberapa kesempatan, orang–orang ini justru disebut sebagai pihak–pihak yang diberi kelebihan (QS. al–Baqarah, 47) lantaran penindasan yang mereka alami (QS. al–Baqarah, 49). Pada komunitas tertindas ini, walaupun cenderung menyembah berhala, Tuhan menjanjikan karunia–Nya, menjadikan mereka pemimpin dan orang–orang yang mewarisi bumi (QS. al–Qashash, 5). Artinya, keberpihakan Tuhan pada kaum tertindas ini lebih dari segalanya, tanpa membedakan agama dan kepercayaan mereka.[33]

Kedua, ada perbedaan yang jelas antara respon al–Qur'an terhadap kekufuran Bani Israel dengan kekufuran Fir'aun serta pengikutnya. Meskipun Fir''aun dikecam karena kesombongan dan kekufurannya, tetapi Bani Israel dibela Musa juga bukan lantara keimanan mereka. Diceritakan oleh al–Qur'an bahwa hanya sedikit di antara Bani Israel yang beriman kepada Musa, yang oleh al–Qur'an di istilahkan dengan *dzuriyah*. Menurut ahli tafsir, *dzurriyah* berarti sebagian kecil,[34] anak–anak mereka[35] atau beberapa pemuda.[36] Artinya, mayoritas Bani Israel adalah orang–orang tidak beriman, kecuali hanya beberapa orang;

31 Esack, *Qur'an*, 102. Berbeda dengan Esack, Abul kalam Azzad yang juga mengupayakan solidaritas antara berbagai kelompok keagamaan di India dalam menentang kolonial Inggris, mengusung term *amar ma'ruf nahi munkar*, karena menurutnya *ma'ruf* adalah sesuatu yang diterima secara baik oleh semua orang meski berbeda agama (*common good*). Sebaliknya, *munkar* adalah sesuatu yang ditolak oleh semua orang. Dengan mengidentifikasi kolonial Inggris sebagai yang munkar, yang ditolak oleh semua orang India dari kalangan agama apapun, Azzad mengupayakan bersatunya seluruh rakyat India untuk menentangnya. Abu al–Kalam Azad, *Tarjuman Qur'an*, 175–6.

32 Esack, *Qur'an*, 196

33 *Ibid,* 197

34 Al–Razi, *Tafsir Fakhr al–Razi*, XVII, (Makkah, maktabah Tijariyah, 1997), 159

35 Zamakhsyari, *Al–Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamid al–Tanzil*, II, (Beirut, Dar al–Kutub, tt), 364

36 Rasyid Ridla, *Tafsir al–Mannar*, XI, (Beirut, Dar al–Makrifah, 1980), 469

tidak berbeda dengan Fir'aun dan pengikutnya. Akan tetapi, terhadap dua kelompok ini, al–Qur'an ternyata bersikap beda. Terhadap Fir'aun yang dzalim dan menindas, Tuhan mengancam akan memberikan balasan yang setimpal (QS. al–A'raf, 130), sementara terhadap Bani Israel yang tertindas, Musa hanya diperintahkan untuk meminta, mengingkatkan dan membujuk mereka, bukan memaksa atau mengutuk (QS. al–A'raf, 136–137).

Ketiga, membela kaum tertindas bukan sekedar memberikan bantuan material tetapi membantu mereka menemukan hak dan hakekat kemanusiaannya. Menurut Esack, hal ini tampak pada Musa, bahwa dia tidak bergabung dengan Fir'aun dan sistem yang korup tetapi justru memilih untuk nenjadi bagian sejarah masyarakat kelas bawah (QS. al–Qashash, 22–28). Begitu pula, ketika datang kembali kepada Fir'aun, Musa tidak sekedar meminta sang penguasa untuk memperbaiki nasib kaumnya tetapi membebaskan mereka.[37]

Karena itu, dalam kasus di lapangan, *The Call of Islam*, justru mengkritik bantuan–bantuan yang bersifat insidental. Menurutnya, bantuan–bantuan tersebut sangat tidak mendidik, sebaliknya justru dapat memperdaya dan menghambat pertumbuhan diri serta kesadaran orang akan harkat dan martabat dirinya.[38] Dalam tulisan lain mereka menyatakan,

> "Kita harus lebih dari sekedar memberi sepotong roti pada orang yang mengetuk pintu rumah kita.... menjawab "Ya" pada mereka mungkin dapat membuat perasaan kita tenteram, tetapi hal itu tidak menyelesaikan masalah. Kita melihat banyak pengusaha dan penguasa memberikan hartanya untuk berderma dan itu membuat mereka tenang. Tetapi tidak seorangpun bertanya dari mana mereka memperoleh uang sebanyak itu.... kita harus paham bahwa ketika memilih berpihak pada kaum miskin dan tertindas, maka pilihan ini memiliki karakter politis yang berarti menyerang struktur–struktur yang korup dan menindas serta mengambil aksi konkrit untuk membantu kalas masyarakat tertentu."[39]

Berdasarkan hal itu, bagi Esack, membela kaum tertindas bukan sekedar "membimbing" dan "mendapingi" mereka dalam berhadapan dengan pihak penindas tetapi berarti juga mengukui mereka sebagai agen pembebasan mereka sendiri dengan mengambil sumber daya yang ada pada mereka. Pemikiran ini sama dengan pandangan Gustavo Gutierrez bahwa membela kaum lemah berarti proyek historis pencarian cara–cara baru untuk menjadia manusia.[40]

37 Esack, *Qur'an*, 199
38 *Ibid*, 201
39 Farid Esack (ed), *The Struggle*, (Johannesburg, Call of Islam, 1988), 33
40 Rebecca Chopp, *The Praxis of Suffering*, (New York, Orbis Bokks, 1989), 61

Keempat, menentang penindasan bukan sekedar berada di pihak yang tertindas tetapi sekaligus juga memberikan pilihan pada sang penindas untuk membebaskan dirinya sendiri agar menjadi lebih manusiawi. Karena itu, pesan Musa kepada Fir'aun tidak hanya berkisar masalah pembebasan Bani Israel, tetapi juga soal ilusi kekuasaan dan keabadian Fir'aun yang telah memperbudak dirinya sendiri.[41] Artinya, dalam bahasa Gutierrez, pilihan untuk bergabung dengan kaum miskin dan tertindas bukan pilihan menjadi khusus tetapi demi inklusifisme dan universalisme.[42]

Berdasarkan uraian dan argumen di atas Esack mencapai kesimpulan, *pertama*, al–Qur'an tidak mencegah kaum muslim untuk bekerjasama dengan orang lain demi menegakkan kebenaran dan keadilan. Teks–teks yang seolah melarang hal itu, bila ditinjau dari konteks historisnya, sebenarnya justru signifikan bagi konteks pluralisme dan kerjasama antar umat beragama. *Kedua*, al–Qur'an dan teladan Nabi mendukung adanya kerjasama untuk keadilan dan kebenaran. Kerjasama ini tidak dilandasi oleh kehendak yang samar untuk perdamaian dan ketentraman, melainkan pada perjuangan menentang ketidakadilan demi menciptakan dunia yang aman bagi umat manusia, dan membebaskan penghuninya dari perbudakan demi menjalankan ibadah kepada Tuhan dengan leluasa.[43]

F. Syarat Kerjasama.

Meski Esack menyimpulkan tentang tidak adanya larangan untuk melakukan kerjasama di antara umat beragama, tetapi ia masih memberikan rambu–rambu atau batasan–batasan tertentu, sehingga hal itu tidak dapat dilakukan secara bebas tanpa batas. Rambu–rambu tersebut berkaitan dengan kepentingan internal umat Islam maupun kriteria–kriteria tertentu yang berkaitan dengan pihak–pihak lain yang akan diajak kerjasama.

Berkaitan dengan kepentingan internal, Esack mematok dua syarat pokok. *Pertama*, kerjasama dengan umat agama lain tersebut tidak sampai harus menyebabkan meninggalkan umat Islam sendiri. QS. Ali Imran, 28 menyatakan bahwa kaum lain tidak boleh dijadikan teman jika hal itu berarti harus meninggalkan umat Islam sendiri. Akan tetapi, menurut Esack, hal itu dapat dilakukan jika basis pokok inspirasi dan dukungannya adalah umat Islam. Bagi Esack, agama adalah masalah praksis dalam arti dapat dimasuki semua orang tanpa paksaan dan tanpa mengandalkan kesamaan sejarah, tradisi, suku atau

41 Farid Esack (ed), *The Struggle*, 34
42 Rebecca Chopp, *The Praxis of Suffering*, 61
43 Esack, *Qur'an*, 180

kelas untuk mengikat mereka, sehingga penting untuk membuat komunitas baru sebagai basis pokok dari inspirasi dan dukungan.[44]

Kedua, bahwa kerjasama tersebut dapat menjamin keamanan Islam. Menurut Esack, hampir semua tokoh Islam di Afrika Selatan sepakat bahwa kerjasama dengan non–muslim, dalam hal ini *ahl al–kitab*, atau bahkan orang atheis, adalah boleh jika hal itu dapat memberi perlindungan jangka panjang terhadap Islam. Akan tetapi, Esack kemudian memberi tambahan bahwa untuk mencapai tujuan tersebut berarti kerjasama harus dilakukan dengan pihak–pihak yang pasti akan meraih kemenangan, bukan dengan rezim yang akan terguling.[45]

Adapun terhadap pihak–pihak yang akan diajak bekerjasama, Esack mematok tiga syarat yang tidak dapat ditawar. *Pertama*, pihak–pihak tersebut bukan kelompok yang menyebabkan agama Islam menjadi bahan tertawaan dan ejekan. Al–Qur'an sangat mengecam praktek penghinaan terhadap keyakinan umat Islam dan mereka untuk melakukan hal yang sama. Sebab, tindakan–tindakan tersebut bertentangan dengan fungsi dan tujuan dari sebuah agama. Selain itu, tindakan tersebut juga menunjukkan ketidakmampuan untuk hidup berdampingan dengan agama lain (QS. al–Maidah, 57).[46]

Di Afrika Selatan, menurut Esack, perilaku penghinaan terhadap agama tersebut sering ditunjukkan oleh kalangan akomodasionis. Organisasai keagamaan Kristen seperti *Christ for All Nations* (CAN) dan organisasi Islam seperti *International Islamic Propagation Centre* (IIPC) kerap melakukan kutukan terhadap penganut dan agama lain. Begitu juga dengan rezim apartheid. Meski secara formal sering menunjukkan penghormatan yang tulus pada agama, mereka sebenarnya tidak berbeda dengan CAN maupun IIPC ketika kaum beriman ingin menghubungkan soal keimanan dengan persaudaraan seluruh umat.[47] Sebuah pamflet UDF secara jelas menyatakan hal itu.

> "Kenapa masjid–masjid kita tetap utuh ketika mereka membolduser distrik Enam dan Vrededorp? Kenapa mereka menawarkan pemakaman pada kita? Kenapa kita diperbolehkan memasang pengeras suara untuk adzan?
>
> Karena mereka tahu bahwa panggilan adzan kita bukan lagi panggilan untuk perjuangan; masjid–masjid kita bukan lagi tempat–tempat untuk merancang penentangan terhadap penindasan; dan makam–makam kita bukan lagi kuburan para martir perang keadilan.

44 *Ibid*, 193
45 *Ibid*
46 *Ibid*,
47 *Ibid*, 194

> Bagaimanapun, ketika mereka menawarkan kebebasan beradzan, menawarkan makam dan seterusnya, mereka sebenarnya bermaksud mengubur dinamika Islamnya Muhammad SAW."[48]

Kedua, pihak–pihak tersebut bukan orang–orang yang mengingkari kebenaran (QS. al–Nisa, 89). Rezim apartheid memaksakan sistem pemisahan ras dan menginginkan seluruh rakyat tidak mengakui kebenaran persamaan hak dan non–rasisme. Kebenaran ini, meski tidak berkaitan dengan dogma, tetapi mempunyai implikasi yang jelas dalam masyarakat yang tertindas dan terpecah belah.[49]

Ketiga, pihak–pihak tersebut bukan orang–orang yang telah menyebabkan umat Islam terusir dari tanah airnya (QS. al–Mumtahanah, 9). Dalam konteks Afrika Selatan, Akta Wilayah Kelompok yang dikeluarkan rezim apartheid telah menyebabkan jutaan orang terusir dari kampung halamannya. Ini adalah peraturan paling kejam yang pernah dibuat rezim apartheid. Bagi Esack, larangan bekerjasama dengan kelompok ini bukan hanya pada orang–orang yang menyebabkan umat Islam terusir tetapi juga pada kolaboratornya, yaitu pihak–pihak yang mendukung dan menyebabkan terjadinya pengusiran tersebut.[50]

G. Penutup.

Esack tampaknya sosok yang cukup berani menyampaikan ide–idenya. Gagasannya tentang kerjasama dengan umat agama lain tidak hanya baru tetapi juga bertentangan dengan mayoritas umat yang menolak hal itu. Karena itu, ia sering dikecam oleh banyak kalangan, baik di Afrika Selatan sendiri maupun di tempat lain. Apa yang disampaikan oleh kelompok Qibla, MYM dan MSA adalah salah satu bukti hal itu.

Akan tetapi, jika dicermati, Esack sesungguhnya juga bukan pemikir Islam yang benar–benar liberal. Persyaratan yang dipatoknya dalam soal kerjasama dengan non–muslim sangat mengikat dan membatasi. Jika *point* ketiga diterapkan secara lebih luas, misalnya, maka umat Islam dunia berarti terlarang untuk menjalin hubungan diplomatik dan lainnya dengan negara zionis Israel karena mereka telah menyebabkan bangsa Palestina terusir dari negeranya. Ketika larangan tersebut diperluas pada pihak–pihak yang mendukung mereka, maka umat Islam juga harus memutuskan hubungan dengan negera–negara pendukung Israel, seperti Amerika dan Inggris.

---

48 UDF*, Islam and the New Deal in UDF*, (Logra, Observatori, 1984), 20

49 Esack, *Qur'an*, 194

50 *Ibid*

Begitu juga dalam kasus terbaru saat ini. Worldhelp, sebuah organisasi misi Kristen yang berkedudukan di Virginia, Amerika Serikat, telah dengan sengaja melakukan program Kristenisasi terhadap anak yatim piatu dari Aceh. Mereka sengaja memanfaatkan kesedihan yang di derita anak–anak Aceh demi kepentingan mereka sendiri.[51] Dalam perspektif Esack, tindakan mereka bertentangan dengan prinsip pluralitas dan tidak menghargai eksistensi agama lain. Konsekuensinya, kita harus berhadapan dengan mereka, dan ketika masyarakat Krestiani di Indonesia tidak mengambil sikap jelas atau mengecam terhadap kasus tersebut, umat Islam berarti juga harus mengambil jarak dengan mereka. Sebab, dengan tidak adanya respon, mereka dianggap telah membantu program kristenisasi di tanah air.

Dengan implikasi pemikiran yang seperti itu, Esack tidak lagi menjadi liberal melainkan justru sangat konservatif.

Daftar Pustaka

Ahmad, Nur, (ed), *Pluralitas Agama; Kerukunan dalam Keragaman,* (Jakarta: Kompas, 2001)

Ali, M, *Qur'an Suci, Terjemahan dan Tafsirnya,* (Jakarta: Darul Kutubil Islamiyah, 2002)

Ali, Yusuf, *The Holy Qur'an; Translation and Commentary*, (Maryland: Amana Corp, 1983)

Chopp, Rebecca, *The Praxis of Suffering*, (New York, Orbis Bokks, 1989)

Dagut, Simon, *Profile of Farid Esack*, http://www.FaridEsackHomepage.com

Editorial, *Muslim News*, (31 Juli 1964).

Esack, Farid (ed), *The Struggle*, (Johannesburg, Call of Islam, 1988)

––––––––, "Contemporary Religious Thought in South Africa and the Emergence of Qur'anic Hermeneutical Notion," dalam *I.C.M.R.*,2. (1991)

––––––––, *On Being A Muslim*, terj. Nuril Hidayah, (Yogyakarta: Ircisod, 2003),

––––––––, *Qur'an, Liberation and Pluralisme: An Islamic Perspectif of Interreligious Solidarity Against Oppression,* (Inggris, Oneworld, 1997)

Ibn Hisyam, Abd Al–Malik, *Sirah Rasululllah*, II, (Kairo: t.p, t.t)

51 "Brewer: Pengakuan Itu Kami Hapus" dalam HR. Republika, Sabtu, 15 Januari 2005, 1. Lihat juga bagian Resonansi dan Sub–judul "Bukan Hanya Washington Post"

Ibn Katsir, *Tafsir al–Qur'an al–Adzim*, Jeddah, al–Haramain, tt)

Naisaburi, Abu Hasan, *Asbab al–Nuzul*, (Beirut, Dar al–Fikr, 1988)

Razi, Fakhr al–Din, *Tafsir Fakhr al–Razi*, XVII, (Makkah, maktabah Tijariyah, 1997)

Republika, Sabtu, 15 Januari 2005, 1

Ridla, Rasyid, *Tafsir al–Mannar*, XI, (Beirut, Dar al–Makrifah, 1980)

Stot, John, *Issues Facing Christians Today: A major Appraisal of Contemporary Social and Moral Question,* (Hants: Marshalls, Morgan, and Scott, 1984)

Summa, Amin, *Pluralisme Agama Menurut al–Qur'an*, (Jakarta, Pustaka Firdaus, 2001)

Suyuthi, Jalal al–Din, *Lubab al–Nuqul fi Asbab al–Nuzu*l, (Beirut, Dar al–Ihya', 1980)

UDF*, Islam and the New Deal in UDF*, (Logra, Observatori, 1984), 20

Zamakhsyari, Mahmud Ibn Umar, *Al–Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamid al–Tanzil*, II, (Beirut, Dar al–Kutub, tt)

Metode Tokoh Agama Dalam Meningkatkan Kerukunan Antar Umat Beragama

(Kasus Muslim, Budha dan Konghuchu di Malang Raya)*

A. Pengantar.

Kerukunan umat beragama dan sikap inklusif termasuk salah satu isu penting dalam kehidupan kontemporer, khususnya masyarakat plural seperti Indonesia. Sebab, sikap inklusif memberi pengaruh signifikan terhadap keharmonisan relasi antar umat beragama (Rahaman, 2017). Lebih dari itu, sikap inklusif dapat meredam munculnya sikap ekslusif dan keras yang mulai marak di masyarakat akhir–akhir ini (Dhikrul Hakim, 2019; Jakobsen, 2019; Largen, 2020; Sennett, 2021). Secara historis, sikap inklusif dan kerukunan umat beragama yang muncul di Eropa tahun 1930–an adalah berdasarkan atas pertimbangan politik. Yaitu, untuk mendapatkan kesetaraan hak bagi kaum minoritas, khususnya umat Protestan yang ditindas oleh mayoritas Kristen (Greenberg, 2019). Alasan yang sama juga terjadi di Malaysia, yaitu bahwa munculnya sikap inklusif adalah untuk menjamin hak beragama dan kebebasan individu (Hilmi, Salleh, & Abdul Rahman, 2019).

* Achmad Khudori Soleh & Erik Sabti Rahmawati "Methods of Religious Leaders in Enhancing Interfaith Harmony: Cases of Muslims, Buddhis, and Confucians in Malang" Proceeding International Symposium on Religious Literature and Heritage (2022): 274-281. https://doi.org/10.2991/assehr.k.220206.035 dan https://www.atlantis-press.com/proceedings/islage-21/125970517

Di Malang raya sendiri, berdasarkan atas wawancara dari beberapa tokoh agama, program kerukunan umat beragama dan sikap inklusif pada awalnya juga lebih berdasarkan atas pertimbangan politik dan sosial, akibat dari munculnya krisis ekonomi dan sosial pada tahun 1998. Sebagaimana disampaikan Farid Esack (b. 1955), sikap inklusif dan kerukunan antar umat beragama yang berdasarkan atas pertimbangan politik dan sosial seperti di atas tidak akan kokoh. Sebab, tidak sedikit orang yang melakukan dialog dan kerjasama dengan umat agama lain tetap tidak menanggalkan rasa superioritas agamanya sendiri dan tetap menolak segala bentuk penyelamatan yang tidak berafiliasi pada agama mereka sendiri (Esack, 1998). Artinya, sikap inklusif dan kegiatan kerukunan umat beragama membutuhkan dasar–dasar yang lebih kuat dan menyakinkan.

Karena itu, para tokoh agama di Malang berusaha memberikan dasar–dasar yang tidak hanya bersifat politik dan sosial, sehingga dapat muncul kerukunan umat beragama yang kokoh. Tampaknya upaya para tokoh agama tersebut cukup berhasil, karena kerukunan umat beragama di Malang raya sangat kondusif. Penelitian ini bertujuan untuk melakukan eksplorasi atas metode–metode yang dilakukan para tokoh agama untuk meningkatkan kerukunan umat beragama.

B. Tinjauan Literatur.

Secara umum ada tiga model sikap seseorang terhadap umat agama lain, yaitu ekskusif, inklusif, dan pluralis (Munawar–Rahman, 2001; Shihab, 2001). E*ksklusif* dimaknai sebagai sikap yang mengklaim bahwa kebenaran dan keselamatan hanya ada dalam agamanya sendiri (Lyden, 1995). Dalam kitab suci agama, ada ajaran–ajaran yang dapat mendorong sikap ekslusif (Cornette, 1998). Dalam agama Katolik misalnya, ada istilah "*Extra ecclesiam nulla salus"* (tidak ada keselamatan di luar Gereja), dan *"No Other Name"* (tidak ada keselamatan di luar Yesus Kristus) (Munawar–Rahman, 2001). Dalam agama Islam ada ayat ada "*Siapa yang menerima agama selain Islam tidak akan diterima dan pada hari akhir ia termasuk golongan yang rugi*" (QS. al–Maidah: 3) dan "*Sesungguhnya agama di sisi Allah adalah Islam*" (QS. Ali–Imran: 85).

Sikap eksklusif ini terbagi dalam dua bentuk, yaitu ignorat dan independent. I*gnorant* adalah sikap di mana masing–masing umat agama berjalan sendiri–sendiri tanpa peduli dengan umat dan agama lain, sedang independent adalah sikap di mana masing–masing umat agama tahu keberadaan umat agama lain selain dirinya tetapi mereka tidak saling mengenal, sibuk dengan dirinya sendiri. Sri Wismoady Wahono (1944–2002) menyatakan bahwa sikap–sikap ini tidak dapat digunakan dalam membangun relasi umat beragama (Wiyata, 2006).

Inklusif dimaknai sebagai pandangan yang percaya adanya kebenaran dan keselamatan dalam agama lain tapi standar kebenaran dan keselamatan tetap berada dalam agamanya sendiri. Dalam agama Katolik adalah istilah *the Anonymous Christian* (Kristen Anonim orang atau orang non–Kristiani) yang diperkenalkan oleh Karl Rahner (1904–1984 M) (Hicks, 1995). Senada dengan istilah tersebut, dalam Islam dikenal istilah non–Muslim *par excellance* dan Muslim *par excellance* (Munawar–Rahman, 2001).

Sikap inklusif ini terbagi dalam dua bentuk, yaitu apolegetik dan toleran. Apologetis adalah sikap di mana masing umat agama saling mengenal dan berinteraksi tetapi mereka lebih cenderung untuk menunjukkan perbedaan masing–masing, kelebihan–kelebihan yang dimiliki sehingga tidak mampu membangun relasi umat beragama yang baik. Toleransi adalah sikap di mana umat suatu agama dapat menerima kehadiran umat agama lain tetapi hanya pada aspek–aspek sosial (Wiyata, 2006). Farid Esack menyatakan bahwa kerukunan beragama yang bersifat social tidak akan kokoh karena mereka tidak menanggalkan rasa superioritas agamanya sendiri dan tetap menolak segala bentuk penyelamatan yang tidak berafiliasi pada agama mereka sendiri (Esack, 1998). Penelitian Khudori Soleh dan Erik Rahmawati juga menunjukkan bahwa kerukunan umat beragama membutuhkan dasar–dasar yang tidak hanya bersifat social (Soleh & Rahmawati, 2021).

Pluralis dimaknai sebagai pandangan yang menyakini bahwa setiap agama mempunyai kebenaran dan jalan keselamatan sendiri–sendiri sehingga tidak ada yang berhak mengklaim agamanya sendiri yang benar (Lyden, 1995). Beberapa ungkapan yang mengekspresikan paradigma ini, "*Other religions are equally valid ways to the same truth*" (John Hicks; l. 1922), "*Other religions speak of different but equally valid truths*" (John B. Cobb Jr; l. 1925), dan "*Each religion express an important part of the truth*" (Raimundo Panikkar; 1918–2010) (Munawar–Rahman, 2001). Sri Wismoady Wahono (1944–2002) menyebut sikap ini dengan istilah pro–eksistensi yaitu kesadaran bahwa kehidupan bukan untuk agamanya sendiri tetapi untuk kehidupan Bersama dengan penganut agama lain (Wiyata, 2006).

Perlu ada perubahan sikap untuk membangun kerukunan umat beragama. *Pertama*, sikap eksklusif dalam beragama harus berubah menjadi inklusif sehinga masing–masing panganut agama dapat memahami dan menerima kehadiran umat agama lain (Callaway, 2010; Nes–Visscher, 2013; Van Wiele, 2005). *Kedua*, umat beragama harus secara intens untuk melakukan komunikasi dan dialog antar agama sehingga tercipta keterbukaan dan saling percaya di

antara mereka (D'Costa, 2008; "Inter–Religious Dialog Now and Then in West Java," 2021; Renkema, Mulder, & Barnard, 2019). *Ketiga*, umat beragama harus secara intens melakukan kerjasama bersama penganut agama lain sehingga muncul rasa kebersamaan di antara mereka (Bhayat, 2018; Kagimu et al., 2011; Levy & Razin, 2012; Lyck–Bowen & Owen, 2019).

Bentuk dialog antar umat beragama bisa bermacam–macam. Antara lain, *Pertama*, dialog parlementar, yaitu dialog yang melibatkan banyak peserta dari berbagai agama. Pada dialog model ini para peserta diarahkan untuk dapat memusatkan diri dalam penciptaan dan upaya–upaya pengembangan kerjasama antar umat beragama secara lebih baik sekaligus menggalang perdamaian di antara para pemeluk agama. *Kedua*, dialog kelembagaan, yaitu dialog yang dilakukan oleh wakil–wakil dari berbagai institusi keagamaan seperti Nahdlotul Ulama (NU), Persatuan Gereja Indonesia (PGI), Gereja Kristen Jawi Wetan (GKJW). *Ketiga*, dialog teologi, yaitu dialog yang bertujuan untuk membahas persoalan–persoalan teologis dan filosofis dalam agama. Dialog ini biasanya dilakukan oleh kalangan elit agama atau para intelektual (Azra, 1999).

Meski demikian, ada beberapa hambatan yang dapat menghalangi terbentuknya komunikasi dan kerukunan umat beragama. Hambatan–hambatan ini perlu diantisipasi. Hambatan yang dimaksud, antara lain, p*ertama*, sikap fanatisme masing–masing pemeluk agama sehingga terus ada kecurigaan dan prasangka terhadap umat agama lain. *Kedua*, kurang adanya semangat yang kuat untuk terus memperjuangkan isu dialog dan kerukunan umat beragama. *Ketiga*, adanya kesenjangan antara kelompok elit agama dengan masyakarat bawah (*grass roots*) sehingga komunikasi dan upaya kerukunan lebih bersifat elitis dan wacana. *Keempat*, tidak adanya infra struktur yang mendukung terlaksananya komunikasi antar umat beragama (Aina Tuan Mohd Zawawi et al., 2020; Et. al., 2021; Wombwell, Fangman, Yoder, & Spero, 2015).

C. Metode.

Penelitian ini mengkaji metode tiga tokoh agama dalam upayanya untuk meningkatkan kerukunan umat beragama, yaitu muslim, Budha dan Konghucu. Dua alasan penting memilih tiga tokoh agama ini sebagai subjek penelitian disampaikan seberikut. Pertama, Budha dan Konghuchu adalah agama minoritas tetapi eksistensi mereka cukup menonjol dalam relasi umat beragama di Malang raya. Kedua, sebagai agama minoritas tidak banyak kajian yang membicarakan mereka. Kebanyakan penelitian mengangkat relasi muslim dengan Kristen atau Katolik.

Penelitian berdasarkan atas hasil wawancara sebagai sumber utama, ditambah data dokumen dan partisipasi aktif. Wawancara dilakukan terhadap tokoh–tokoh agama di Malang, yaitu muslim, Budhis dan Konghucu. Ada enam tokoh yang diwawancarai, dua orang mewakili agama masing–masing. Para tokoh agama yang menjadi nara sumber dipilih secara purposive dengan tiga alasan penting: (1) mereka berasal dari lembaga sosial keagamaan yang berasal dari masing–masing agama sehingga dapat mewakili agamanya; (2) mereka sering melakukan kegiatan dialog antar umat beragama; (3) mereka direkomendasikan oleh lembaga sosial keagamaannya sehingga pendapatnya dinilai merupakan pendapat resmi kelompok agamanya.

Data dokumen berupa kitab suci agama masing–masing, tafsir atas ayat–ayat suci tersebut dan fatwa ulama yang tertulis. Aturan–aturan tertulis lain seperti kitab kuning dalam agama Islam masuk dalam kategori ini. Peneliti juga aktif dalam kegiatan kerukunan umat beragama. Beberapa kali peneliti mengikuti pertemuan yang melibatkan tokoh–tokoh lintas agama. Selain itu, tidak jarang peneliti mengunjungi tempat ibadah agama lain dan memperhatikan kegiatan ritual agama mereka. Pada waktu lain, peneliti mengundang pengikut agama lain dating ke rumah untuk menjalin kerukunan beragama.

D. Hasil dan Pembahasan.

1. Demografi Agama di Malang Raya.

Malang raya yang menjadi objek penelitian ini adalah wilayah yang terletak di provinsi Jawa Timur, Indonesia. Wilayah Malang raya sendiri tersusun atas tiga administrasi pemerintahan yang berbeda, yaitu Malang kota, Malang kabupaten dan kota Batu. Meski demikian, tiga wilayah ini pada awalnya adalah satu yang kemudian pecah menjadi tiga bagian.

Ada enam agama yang berkembang pesat di wilayah Malang, yaitu Islam sebagai agama mayoritas, kemudian Kristen, Protestan, Hindu, Budha dan Konghucu. Perkembangan besar ini jika tidak dikelola dan dikomunikasikan secara baik bisa memunculkan petaka keagamaan. Karena itu, para tokoh agama berusaha berusaha menjalin komunikasi dan meningkatkan kerukunan antar umat beragama.

Berikut data penganut agama Islam, Budha dan Konghuchu di wilayah Malang raya.

Bagan 1: Demografi Agama di Malang Raya 2020

No	AGAMA	MALANG	KAB MALANG	BATU	JUMLAH	%
1	ISLAM	840.407	2.595.710	209.479	3.645.596	99.79
5	BUDHA	4.655	1.868	588	7.111	0.20
6	KONGHUCHU	251	––	171	422	0.01
		845.313	2.597.578	210.238	3.653.129	

2. Relasi Umat Agama.

Pada tahun 2006–2007, pernah terjadi dua kali kasus penistaan agama oleh oknum agama tertentu di Malang raya, sehingga mengancam kerukunan umat beragama (Zainuddin, 2014). Para tokoh agama segera merespon kasus tersebut dengan melakukan komunikasi dan pertemuan lintas agama. Pertemuan tersebut kemudian menghasilkan suatu forum, yaitu Forum Kerukunan Antar Umat Beragama (FKAUB). Kegiatan mereka antara lain adalah diskusi tentang keagamaan yang dilakukan secara bergiliran di masing–masing agama dan kerjasama sosial. Pada tahun berikutnya, pertemuan lintas agama ini dilakukan secara lebih intens dan mendapat dukungan penuh pemerintah sehingga dibentuk Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB), tanpa A (Soleh, 2011).

Pada waktu berikutnya, komunikasi lintas agama tidak hanya melibatkan tokoh agama tetapi juga aktivis perempuan dan kaum muda sehingga berdiri banyak forum kerukunan. Antara lain, forum Perempuan Antar Umat Beragama (PAUB), Gerakan Muda Antar Umat Beragama (Gema UB) dan Forum Doa Bersama (FDB). Kegiatan forum–forum ini tidak hanya pada diskusi lintas agama tetapi juga kerja bareng yang melibatkan tingkat *grassroots* (Zainuddin, 2014).

Uraian tersebut menunjukkan bahwa kerukunan beragama di Malang pernah terganggu oleh perilaku oknum agama tertentu. Meski demikian, gangguan tersebut segera dapat diredam karena kesigapan para tokoh agama dengan melakukan komunikasi lintas agama. Selain itu, mereka juga melakukan banyak metode untuk membangun dan meningkatkan kerukunan antar beragama. Sampai hari ini, Malang raya termasuk salah satu kota dengan kerukunan umat beragama yang baik.

3. Dasar Teologis.

Para tokoh agama menggunakan banyak metode untuk membangun dan meningkatkan kerukunan antar umat beragama. Metode utama yang

mereka gunakan adalah memberikan dasar teologis keagamaan dengan menunjukkan ayat–ayat inklusif dalam kitab suci. Menurut para tokoh agama, cara ini sangat efektif dan penting karena menyangkut keyakinan dalam agama. Menurut mereka, selama ini program dan kegiatan kerukunan umat beragama lebih berdasarkan atas kepentingan sosiologis dan kemanusiaan, bukan berdasarkan keyakinan agama. Keyakinan agamanya justru ekslusif, bukan inklusif, sehingga jalinan kerukunan umat beragama menjadi tidak kokoh.

CH dan AH dari tokoh Islam menyatakan bahwa saling mengenal dan menghormati pihak lain yang berbeda termasuk umat yang berbeda agama lain adalah bagian dari ajaran Islam. Kedua tokoh menunjuk QS. Al–Hujurat, 13. Menurut keduanya, ayat ini secara eksplisit memerintahkan manusia untuk saling mengenal dan menghormati sehingga tidak ada alasan untuk menolak mereka yang berbeda agama (*Al–Qur'an al–Karim*, 2006).

Sementara itu, BK dan BS dari tokoh agama Budha menunjuk kitab Digha Nikaya 16: 5, 27. Menurut keduanya, ayat ini sangat jelas mengakui eksistensi agama lain selain Budha. Agama–agama yang ada pada dasarnya adalah sama, yaitu sama–sama menuju kepada Tuhan hanya berbeda metode dan cara mengekspresikannya (*Digha Nikaya*, 2009).

Adapun BO dan WH dari tokoh agama Konghuchu menunjuk kitab SU SI, Sabda Suci, XV, 40. Menurut keduanya, kitab suci ini tidak pernah mengklaim bahwa Konghuchu sebagai satu–satunya pembawa kebenaran. Kitab ini bahkan melarang umatnya untuk mempersoalkan perbedaan di antara jalan kebenaran (agama) karena semua agama pada hakekatnya adalah sama–sama menuju kepada Yang Maha Benar, yaitu Tuhan (*SUSI*, 1970).

Uraian di atas menunjukkan bahwa para tokoh agama memberikan dasar teologis untuk meningkatkan kerukunan umat beragama. Dasar teologis yang dimaksud adalah bahwa menghormati dan menerima kehadiran umat agama lain adalah bagian dari ajaran agama. Pemahaman tersebut berdasarkan atas tafsiran mereka terhadap ayat–ayat inklusif dalam kitab suci.

4. Menafsir Ulang Ayat Eksklusif.

Para tokoh agama menunjukkan bahwa kitab–kitab suci agama tidak hanya mengandung ayat–ayat yang inklusif tetapi juga ekslusif. Sebagian penganut agama menggunakan ayat–ayat ekslusif ini untuk mendukung pemikiran dan sikapnya sehingga tidak jarang melahirkan kekerasan antar

umat beragama dengan atas nama agama. Bagaimana mensikapi adanya ayat–ayat yang ekslusif ini?

Para tokoh agama melakukan beberapa cara untuk menyelesaikan ayat–ayat ekslusif ini. *Pertama*, menempatkan ayat–ayat ekslusif dalam wilayah privat dan tidak menggunakannya dalam masalah social, khususnya soal relasi antar umat beragama. Sebagai gantinya, tokoh agama mengambil ayat–ayat inklusif dan mengkaitkan dengan ayat–ayat social sehingga dapat memberikan pemahaman yang iklusif. *Kedua,* menafsirkan ayat–ayat eksklusif tersebut secara kontekstual hermeneutic, tidak secara tekstual, sehingga melahirkan pemahaman yang inklusif. *Ketiga*, mengkaitkan ayat eksklusif dengan ayat inklusif kemudian menafirkannya sedemikian rupa sehingga melahirkan pemahaman baru dan inklusif. Misalnya, bahwa ajaran sikap eksklusif adalah berkaitan dengan soal teologi, sedang ajaran sikap inklusif berkaitan dengan wilayah social atau mu'amalah.

Menurut para tokoh agama, menafsirkan ulang ayat–ayat eksklusif sehingga melahirkan pemahaman yang inklusif sesungguhnya tidak mudah. Pertama, karena secara tekstual ayat–ayat eksklusif memang memberikan kesan kuat untuk sikap dan perilaku eksklusif. Pemberikan penafsiran yang tidak selaras dengan makna eksplisitnya membutuhkan argument yang kuat. Kedua, ayat–ayat ekslusif telah menjadi dasar untuk melakukan gerakan eksklusif oleh kalangan tertentu. Memberikan makna yang berbeda atas ayat–ayat tersebut berarti harus berhadap dengan kelompok–kelompok pendukung ayat–ayat eksklusif tersebut. Ketiga, memberi makna inklusif atas ayat eksklusif adalah upaya tidak popular sehingga membutuhkan komitmen kuat untuk mensosialisasikannya.

5. Merumuskan Ulang Makna Dakwah.

Metode ketiga untuk meningkatkan kerukunan umat beragama adalah dengan merumuskan ulang makna dakwah. Para tokoh agama menyatakan bahwa selama ini kegiatan dakwah atau misi lebih bersifat ekspansif, yaitu mengajak pihak lain atau mempengaruhi penganut agama lain untuk masuk ke dalam agama kita. Metode dakwah yang ekspansif ini juga beragam, mulai dari narasi yang halus sampai bujukan dengan materi, dari pertemanan sampai menjebak dengan pernikahan, dari promosi jabatan sampai pemecatan dan lainnya. Para tokoh agama menyatakan bahwa sikap dan perilaku dakwah atau missi seperti itu justru lebih banyak menimbulkan konflik antar umat beragama, bukan menguatkan relasi di antara mereka.

Karena itu, para tokoh agama perasa perlu untuk merumuskan ulang makna dakwah atau misi agama. Menurut mereka, aktivitas dakwah harus berubah, dari dakwah yang bermakna mengajak orang luar untuk masuk ke dalam agama kita menjadi dakwah yang bermakna memperbaiki dan meningkatkan kualitas masyarakat sendiri. Dakwah lebih pada upaya memperbaiki kekurangan pada masyarakat sendiri dan meningkatkan kualitasnya.

Makna dakwah yang baru yang lebih bersifat perbaikan pada kualitas masyarakat sendiri kemudian disosialisaskan secara massif. Para tokoh agama menyampaikan makna baru dakwah tersebut dalam kegiatan keagamaan mereka masing–masing. Selain itu, mereka juga menerbitkan media social seperti majalah dan bulletin untuk memberikan pemahaman secara lebih luas kepada masyarakat.

6. **Kegiatan *Live in*.**

Live in adalah kegiatan merasakan pengalaman langsung kehidupan umat beragama lain dengan cara ikut menyaksikan dan bergabung dalam kegiatan ibadah agama lain. Para tokoh agama melakukan kegiatan ini dengan cara memberi kesempatan pesertanya untuk menyaksikan kegiatan ibadah agama lain. Yaitu, beberapa orang muslim ikut menyaksikan secara langsung kegiatan ibadah agama Budha atau Konghuchu. Lebih lanjut, beberapa orang muslim dan peserta agama lain bahkan ada yang belajar dan ikut melakukan meditasi dalam agama Budha, karena menilai bahwa meditasi tidak termasuk ibadah ritual. Sebaliknya, beberapa peserta tokoh agama Budha dan Konghucu ikut hidup bersama di sebuah pesantren sehingga dapat melihat dan merasakan secara langsung kehidupan pesantren muslim.

Menurut para tokoh agama, kegiatan *live in* ini sangat efektif untuk menjalin komunikasi dan keterbukaan di antara umat beragama. Selain itu, juga mampu meningkatkan rasa saling percaya di antara masyarakat beragama yang berbeda. Munculnya keterbukaan dan rasa saling percaya ini pada gilirannya dapat melahirkan kesadaran untuk menerima kehadiran umat agama lain. Lebih dari itu, dapat melahirkan kesadaran bahwa kehidupan bukan untuk dirinya sendiri tetapi juga untuk kehidupan bersama umat agama lain, sehingga seluruh umat beragama dapat berjuang bersama untuk menegakan prinsip dasar ajaran agama, seperti menegakkan keadilan dan kebenaran, atau bersama–sama untuk mengatasi masalah kemanusiaan seperti kebodohan, kemiskinan dan seterusnya.

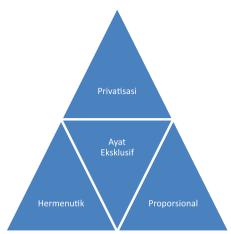
E. Pembahasan.

Pemikiran para tokoh agama di Malang raya untuk memberikan basis teologis dalam meningkatkan kerukunan umat beragama adalah langkah baru. Sebelumnya, kerukunan beragama lebih berdasarkan kepentingan sosiologis, yaitu untuk kerukunan sosial dan kemanusiaan. Dasar sosiologis ini ternyata tidak benar–benar mampu membangun kerukunan umat beragama, sebab pemikiran dan sikap mereka tidak mendukung hal itu. Farid Esack menyatakan bahwa kerukunan kerukunan umat beragama yang berdasarkan atas pertimbangan sosiol tidak kokoh untuk meningkatkan hubungan yang harmonis antar umat beragama (Esack, 1998). Para tokoh agama kemudian memberikan basis teologis berdasarkan atas penafsiran mereka terhadap ayat–ayat inklusif agar kerukunan umat beragama menjadi kokoh.

Perlunya memberikan basis teologis untuk membangun dan meningkatkan kerukunan umat beragama juga dilakukan oleh kalangan lain. Beberapa tokoh agama Kristen di Rusia misalnya, telah melakukan reformulasi ajaran teologi mereka untuk memberikan basis bagi sikap dan pemikiran inklusifisme agama. Hal itu bertujuan agar sikap inklusif dan kerukunan umat beragama dapat terjalin secara erat dan kokoh (Payne, 2016).

Menafsirkan ulang ayat–ayat ekslusif sehingga melahirkan pemahaman yang inklusif bukan sesuatu yang mudah. Sebagaimana disampaikan para tokoh agama, usaha penafsiran ini membutuhkan argument yang kuat, komitmen yang tinggi dan keberanian yang lebih karena harus berhadapan dengan para pendukung sikap dan perilaku eksklusif. Meski demikian, mereka tetap melakukan itu dengan dua keyakinan. Pertama, bahwa agama pada prinsipnya mengajarkan kedamaian dan kasih sayang, bukan caci maki dan saling menghujat. Kedua, bahwa adanya perbedaan agama justru agar masing–masing penganutnya bisa saling mengenal dan berkompetisi dalam kebajikan, bukan saling mengkafirkan dan menjatuhkan.

Selanjutnya, tokoh agama menggunakan tiga metode dalam menafsirkan ayat–ayat eksklusif sehingga melahirkan pemahaman inklusif, yaitu privatisasi, hermeneutik dan proporsional. Privatisasi adalah model penafsiran dengan cara menempatkan ayat–ayat ekslusif ke dalam ranah pribadi, bukan untuk konteks sosial bersama umat agama lain. Hermenutika adalah model penafsiran secara kontekstual, sedang proporsional adalah model penafsiran dengan cara memadukan ayat ekslusif dan ayat inklusif sekaligus kemudian menjelaskannya secara kontekstual dan proporsional. Ketiga motode tersebut menarik untuk dikembangkan dalam konteks yang lebih luas.

Bagan 2: Metode Penafsiran Ayat Eksklusif

Menggeser makna dakwah dari gerakan ekspansif menjadi defensive, dari gerakan mengajak umat agama lain berubah menjadi memperbaiki kualitas keagamaan umat sendiri juga bukan sesuatu yang mudah. Sebab, pergeseran makna tersebut tidak sejalan dengan makna umum yang biasa dipakai, yaitu mengajak penganut agama lain. Meski demikian, pemaknaan dakwah kepada sikap defensive dan perbaikan umat sendiri sebenarnya selaras dengan pemikiran Ibn Hajar al–Haitami (1503–1566). Menurut Ibn Hajar, benar bahwa rukun Islam ada lima, mulai mengucapkan syahadah sampai melaksanakan ibadah haji. Namun, hal itu bukan berarti bahwa mereka yang belum mampu melaksanakan keseluruhan dari lima hal tersebut belum menjadi muslim. Sebaliknya, siapapun yang telah mengucapkan syahadat berarti telah menjadi muslim. Kekurangan mereka hanya menunjukkan kekurangsempurnaan keislamannya belaka (Ibn Hajar, 2008). Dakwah berperan untuk mengisi kekurangan tersebut. Jelasnya, aktivitas dakwah lebih untuk memperbaiki kekurangan umat sendiri bukan mengajak umat agama lain untuk masuk ke dalam agamanya.

Para tokoh agama melakukan orientasi dakwah ini secara massif. Tokoh agama Islam, Budha dan Konghuchu secara bersama dan konsisten memberikan arah baru atas makna dakwah. Yaitu, dari makna awal dakwah yang bersifat ofensif dan mengajak pihak lain kepada makna defensive dan lebih untuk memperbaiki umat sendiri. Tuntutan adanya perubahan dari sikap eksklusif menjadi inklusif dalam meningkatkan kerukunan umat beragama ini sejalan dengan pendapat Callaway, Nes–Visscher dan Van Wiele (Callaway, 2010; Nes–Visscher, 2013; Van Wiele, 2005).

Terkait dengan kegiatan live–in, ini adalah metode baru yang dilakukan para tokoh agama untuk meningkatkan kerukunan umat beragama. Kegiatan ini dilakukan untuk menumbuhkan rasa keakraban, keterbukaan dan sikap saling percaya di antara umat beragama. Pada fase berikutnya, rasa saling percaya akan mendorong seseorang untuk memiliki sikap pro–eksistensi. *Pro–eksistensi* adalah sikap dan kesadaran bahwa kehidupan bukan untuk agamanya sendiri tetapi juga untuk kehidupan bersama umat agama lain sehingga seluruh umat beragama dapat berjuang bersama untuk menegakan prinsip dasar ajaran agama, seperti menegakkan keadilan dan kebenaran, bersama–sama untuk mengatasi masalah kemanusiaan, seperti kebodohan, kemiskinan dan seterusnya.

Aktivitas live–in tersebut selaras dengan temuan penelitian sebelumnya. Temuan Soleh menegaskan bahwa salah satu kendala yang menghambat terbentuknya kerukunan umat beragama adalah sikap tidak saling percaya di antara umat beragama karena kurang adanya komunikasi yang baik di antara mereka. Selain itu, juga adanya kesenjangan antara tokoh agama dengan masyarakat awam sehingga dialog antar umat beragama masih tampak elitis, tidak membumi dan tidak melibatkan masyarakat bawah. Kurang adanya sarana dan infrastruktur yang mendukung dan kurang adanya semangat yang kuat untuk terus memperjuangkan sikap inklusif dan dialog antar iman juga masuk sebagai faktor yang dapat menghambat terciptanya kerukunan umat beragama yang baik (Soleh & Rahmawati, 2020).

F. Kesimpulan dan Rekomendasi.

Berdasarkan atas hasil dan analisis di atas, peneliti menyimpulkan sebagai berikut. *Pertama*, pertimbangan politik dan sosial tidak cukup kokoh untuk membangun relasi umat beragama yang kondusif. Karena itu, dibutuhkan dasar–dasar yang lebih kokoh untuk membangun dan meningkatkan kerukunan umat beragama. Dasar–dasar yang dimaksud adalah dasar teologis atau pemahaman yang berdasarkan atas ayat suci dan ajaran agama.

Kedua, para tokoh agama melakukan empat metode untuk meningkatkan kerukunan umat beragama. Yaitu, memberikan pemahaman teologis berdasarkan atas dari ayat–ayat inklusif, menafsirkan ulang ayat–ayat ekslusif, merumuskan ulang makna dakwah dan melakukan kegiatan live in. *Ketiga*, untuk menafsirkan ulang ayat–ayat ekslusif, para tokoh agama menggunakan tiga metode. Yaitu, privatisasi ayat–ayat ekslusif, menafsirkan ayat ekslusif secara hermeneutika, dan menghubungkan ayat ekslusif dan inklusif untuk menjelaskan secara proporsional dan kontekstual.

Berdasarkan kesimpulan tersebut penelitian ini merekomendasikan sebagai berikut. *Pertama*, kita perlu terus mensosialisaskan ayat–ayat inklusif untuk mengimbangi ayat–ayat eksklusif yang sering digunakan oleh sebagian orang untuk melakukan gerakan radikal. *Kedua*, kita perlu mengembangkan tiga metode penafsiran atas ayat–ayat ekslusif sebagai di atas, sehingga dapat memberikan pemahaman keagamaan yang inklusif dan sikap keagamaan yang moderat. *Ketiga*, kegiatan *live in* dapat dipertimbangkan untuk dilakukan demi menjalin komunikasi yang lebih baik di antara umat beragama dan menumbuhkan rasa saling percaya di antara mereka.

Daftar Pustaka

Aina Tuan Mohd Zawawi, T. S. N., Zain, A. D. M., Embong, R., Junid, H. M. L., Khairuldin, W. M. K. F. W., & Alwi, E. A. Z. E. (2020). Hate Crime as a Barrier to Religious Tolerance in Malaysia: An Analysis of Al–Shahrastani's Methodology in the Study of Religion. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*. https://doi.org/10.6007/ijarbss/v10–i9/7886

Al–Qur'an al–Karim. (2006). Surabaya: Duta Ilmu.

Azra, A. (1999). *Konteks Berteologi di Indonesia Pengalaman Islam*. Jakarta: Paramadina.

Bhayat, A. (2018). Inter–religious cooperation and its challenges in schools and public life in South Africa. *Changing Societies and Personalities*. https://doi.org/10.15826/csp.2018.2.3.043

Callaway, C. (2010). Religious Reasons in the Public Square: A Virtue–Ethical Response to the Exclusivist/Inclusivist Debate. *Social Theory and Practice*. https://doi.org/10.5840/soctheorpract201036433

Cornette, J. (1998). Exclusivisme scripturaire et discipline des comportements le registre du consistoire de genève (1542–1544). *Revue de Synthèse*. https://doi.org/10.1007/bf03181372

D'Costa, G. (2008). Inter–Religious Dialog. In *The Blackwell Companion to Catholicism*. https://doi.org/10.1002/9780470751343.ch31

Dhikrul Hakim. (2019). INCLUSIVISM AND EXCLUSIVISM AS WELL AS THEIR EFFECT ON ISLAMIC EDUCATION BASED MULTICULTURAL. *International Journal of Islamic Education, Research and Multiculturalism (IJIERM)*. https://doi.org/10.47006/ijierm.v1i1.3

Digha Nikaya. (2009). Dhamma Citra Press.

Esack, F. (1998). *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford: Oneworld Publications.

Et. al., Z. A. D. ,. (2021). Ethnic and Religious Tolerance: Barrier Faktors and Improvement Measures Based on Malay Youth Perspectives in Malaysia. *Turkish Journal of Computer and Mathematics Education (TURCOMAT)*. https://doi.org/10.17762/turcomat.v12i2.916

Greenberg, U. (2019). Catholics, Protestants, and the Violent Birth of European Religious Pluralism. *The American Historical Review*, *124*(2), 511–538. https://doi.org/10.1093/ahr/rhz252

Hicks, J. (1995). *A Christian Theology of Religions The Rainbow of Faiths*. Kentucky: Westminster John Knox Press.

Hilmi, E. E., Salleh, K., & Abdul Rahman, N. F. (2019). Issues of Religious Pluralism in Comango's Demands: An Analysis of 2013 and 2018 Reports. *International Journal of Islamic Thought*, *15*(1), 35–43. https://doi.org/10.24035/ijit.15.2019.004

Ibn Hajar, A.–H. (2008). *Al–Fath al–Mubin* (A. H. Anwar, ed.). Jeddah: Dar al–Minhaj.

Inter–Religious Dialog Now and Then in West Java. (2021). *Journal of Law, Policy and Globalization*. https://doi.org/10.7176/jlpg/111–04

Jakobsen, J. (2019). Moderate inclusivism and the conversational translation proviso: Revising Habermas's ethics of citizenship. *European Journal for Philosophy of Religion*. https://doi.org/10.24204/EJPR.V11I4.2829

Kagimu, M., Guwatudde, D., Rwabukwali, C., Kaye, S., Walakira, Y., & Ainomugisha, D. (2011). Inter–religious cooperation for HIV prevention in Uganda: A study among Muslim and Christian Youth in Wakiso District. *Religions*. https://doi.org/10.3390/rel2040707

Largen, K. (2020). Beyond Pluralism and Inclusivism: Multiple Religious Validity and the Lotus Sūtra. *Buddhist–Christian Studies*. https://doi.org/10.1353/BCS.2020.0002

Levy, G., & Razin, R. (2012). Religious beliefs, religious participation, and cooperation. *American Economic Journal: Microeconomics*. https://doi.org/10.1257/mic.4.3.121

Lyck–Bowen, M., & Owen, M. (2019). A multi–religious response to the migrant crisis in Europe: A preliminary examination of potential benefits of multi–religious cooperation on the integration of migrants. *Journal of Ethnic and Migration Studies*. https://doi.org/10.1080/1369183X.2018.1437344

Lyden, J. (1995). *Enduring Issues in Religion Opposing Viewpoints*. San Diego: Greenhaven Press.

Munawar–Rahman, B. (2001). *Islam Pluralis*. Jakarta: Paramadina.

Nes–Visscher, E. Y. (2013). Exclusivism and dialogue: Minefield or prospect. *Tijdschrift Voor Theologie*. https://doi.org/10.2143/TVT.53.3.3203326

Payne, D. P. (2016). Towards an Orthodox Understanding of Religious Freedom: An Exploration of the Theological Resources for Engaging Religious Pluralism. *Journal of Church and State*, *59*(4), 608–625. https://doi.org/10.1093/jcs/csw072

Rahaman, H. (2017). Religious Pluralism among Muslims: The Case of Hussain Dighi of West Bengal, India. *Bangladesh E–Journal of Sociology*, *14*(1), 150–156.

Renkema, E., Mulder, A., & Barnard, M. (2019). Dialog in Religious Education at a Dutch Cooperation School. A Pilot Study. *Religion and Education*. https://doi.org/10.1080/15507394.2019.1626210

Sennett, J. F. (2021). Bare bones inclusivism and the implications of Romans 1:20. *Evangelical Quarterly*. https://doi.org/10.1163/27725472–07704002

Shihab, A. (2001). *Islam Inklusif*. Bandung: Mizan.

Soleh, A. K. (2011). *Pluralisme Agama dalam Pandangan Elit Agama di Malang Raya*. Malang.

Soleh, A. K., & Rahmawati, E. S. (2020). Religious Pluralism in the Thoughts of Religious Leaders in Malang, Indonesia. *International Journal of Innovation, Creativity and Change*, *13*(11), 1063–1078. Retrieved from https://www.ijicc.net/images/vol_13/Iss_11/131188_Soleh_2020_E_R.pdf

Soleh, A. K., & Rahmawati, E. S. (2021). *Maulana Farid Esack: Hermeneutika Pembebasan dan Relasi Antar Umat Beragama* (N. D. A. Cholida, Ed.). Malang: UIN Maliki Press.

SU SI. (1970). Matakin.

Van Wiele, J. (2005). « Exclusivisme » et « inclusivisme » dans l'enseignement catholique au Québec. Analyse de la représentation de l'Amérindien dans les manuels d'histoire et d'histoire de l'Église utilisés dans l'enseignement primaire et sec. *Historical Studies in Education / Revue d'histoire de l'éducation*. https://doi.org/10.32316/hse/rhe.v17i1.418

Wiyata, G. B. (2006). *Modul Kerukunan Umat Beragama*. Malang: Bale Wiyata.

Wombwell, E., Fangman, M. T., Yoder, A. K., & Spero, D. L. (2015). Religious Barriers to Measles Vaccination. *Journal of Community Health*. https://doi.org/10.1007/s10900–014–9956–1

Zainuddin, M. (2014). *Pluralisme Agama Pergulatan Islam Kristen*. Malang: UIN Maliki Press.

Peran Pesantren Dalam Mengurangi Kekerasan Religius*

Benar bahwa secara normatif tidak ada satupun agama yang menganjurkan pemeluknya untuk melakukan tindak kekerasan, baik terhadap sesamanya yang berbeda pandangan (*madzhab*) maupun pada pengikut agama lain (*other*). Sebaliknya, agama memerintahkan manusia untuk saling mengenal dan memahami satu sama lain (QS. Ali Imran, 64; al–Hujurat, 13). Lebih dari itu, seperti dinyatakan dalam sebuah pernyataan yang diyakini sebagai hadis bahwa adanya perbedaan dan pluralitas adalah rahmat, bukan laknat (*ikhtilafu ummati rahmah*).

Meski demikian, secara faktual tidak jarang dijumpai tindak kekerasan yang dilakukan oleh masyarakat agamis. Bahkan, ada kecenderungan bahwa kekerasan justru dilakukan oleh mereka yang mempunyai basik agama yang kuat dan dilakukan dengan atas nama agama. Fenomena yang terjadi pada masyarakat agamis di Sulawesi Tengah, Maluku, dan Aceh, juga di Aljazair, Afganistan, Pakistan, India, Palestina, Irlandia dan lainnya adalah bukti–bukti yang menyatakan hal itu.

Mengapa bisa terjadi? Apakah ada yang salah dalam pemahaman dan perilaku keagamaan kita? Tulisan ini mengkaji akar persoalan yang dapat

* Achmad Khudori Soleh "Peran Pesantren dalam Mengurangi Kekerasan Religius" dalam Prilya Dewi Fitriasar (ed) MILITANSI SANTRI DALAM MENYONGSONG INDONESIA EMAS BUKU SATU (Malang: UIN Maliki Press, 2023), 301-310. ISBN: 978-623-232-897-6 http://repository.uin-malang.ac.id/15608/

mendorong terjadinya tindak kekerasan religius dan peran pesantren dalam menekan terjadi fenemona tersebut.

A. Akar Kekerasan.

Kekerasan religious bisa terjadi oleh banyak faktor, eksternal maupun internal. Penelitian Assegaf menyatakan bahwa kekerasan religious disebabkan oleh lima faktor. (1) sikap ekslus penganut suatu agama, (2) sikap tertutup dan saling curiga, (3) sikap berlebihan atas simbol–simbol agama, (4) perubahan perspektif atas agama, yang awalnya sebagai tujuan menjadi alat, realitas menjadi sekedar kebijakan dan seterusnya, (5) kondisi politik, sosial dan ekonomi.[2]

Penulis sendiri melihat ada tiga hal penting yang dapat mendorong terjadinya tindak kekerasan dalam agama. *Pertama*, adanya klaim kebenaran (*truth claim*) yang berlebihan. Sesungguhnya tidak ada yang salah dalam *truth claim*, bahkan truth claim adalah keniscayaan. Agama tanpa *truth claim* ibarat pohon tanpa buah. Tanpa adanya *truth clam* yang oleh Whitehead (1861–1947) disebut *dogma* dan oleh Rahman (1919–1988) disebut *transcendent aspect*, agama hanya akan menjadi bentuk kehidupan (*form of life*) yang *distinctive* tanpa kekuatan simbolik yang menarik pengikutnya.[3] Akan tetapi, *truth claim* yang diterapkan kepada semua pihak dan dipahami secara mentah serta emosional justru menimbulkan banyak masalah. *Truth claim* dari suatu kelompok atau agama tertentu akan berbenturan dengan *truth claim* dari kelompok atau agama lain.

Kenyataan tersebut dapat dilihat pada benturan–benturan antara Syiah dan Sunni, dan antara Muktazilah dan Sunni sepanjang abad 8–9 M. Juga benturan antara kaum fiqh dengan sufi yang memakan korban tokoh–tokoh seperti al–Hallaj (858–913), Suhrawardi (1153–1191) dan al–Hamadani (1098–1131). Ketegangan antara kaum teolog dengan filosof yang kemudian melahirkan kutukan pada filsafat, juga antara kaum Asy'ariyah dengan Hanbaliyah sepanjang abad 10–11 M juga disebabkan oleh *truth claim* yang berlebihan. Dalam agama lain, kenyataan tersebut dapat dilihat pada benturan yang terjadi antara umat Katolik dan Protestan di Irlandia, muslim dan Hindu di Hindia, juga muslim dan Kristen di Maluku beberapa tahun lalu.

---

2 Arifin Assegaf, "Memahami Sumber Konflik Antar Iman," in *Pluralisme, Konflik Dan Pendidikan Agama Di Indonesia*, ed. TH Sumartana (Yogyakarta: Dian/ Interfidei, 2001), 34–37.

3 Alfred North Whitehead, *Religion in the Making* (New York: New American Library, 1974). 57; Fazlur Rahman, "Approach to Islam in Religious Studies Review Essays," in *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C Martin (Arizona: The University Of Arizona Press, 1985), 189–202.

Kedua, adanya sakralisasi terhadap pemikiran keagamaan yang oleh Arkoun (1928–2010) diistilahkan dengan *taqdîs al–fikr al–dîni*.[4] Bagi sebagian masyarakat Islam, teks–teks keagamaan yang dijadikan rujukan bukan hanya al–Qur'an dan hadis–hadis mutawatir tetapi juga pemikiran–pemikiran ulama abad pertengahan sebagaimana yang tertulis dalam kitab–kitab kuning. Kitab–kitab kuning ini bahkan telah dianggap sebagai pemikiran yang sempurna, *fixed* dan menjawab segala persoalan umat, sehingga tidak ada lagi kritik, baik ontologis, epistemologis maupun aksiologis. Bagi mereka, yang diperlukan hanya penjabaran (*syarh*) atas kitab–kitab tersebut, bukan ijtihad.

Sikap–sikap tersebut mengakibatkan dua hal. (1) pemikiran Islam menjadi tidak kreatif untuk memberi solusi kongkrit bagi problem kemanusiaan kontemporer. Bahkan menjadi mundur ke belakang karena harus merujuk pada kitab–kitab klasik yang *note–bane* ditulis abad pertengahan. (2) masyarakat menjadi tidak mampu membedakan aspek normatif dan historis agama, tidak dapat membedakan teks suci yang sacral dan teks–teks yang profan yang hanya merupakan produk pemikiran (*ijtihad*) ulama yang tidak lepas dari pengaruh social budaya disekitarnya.

Sikap–sikap tersebut memberi konsekuensi tertentu. Yaitu, bahwa fatwa–fatwa yang ditulis dalam kuning bukan hanya harus dipertahankan tetapi juga harus diikuti seperti al–Qur'an. Orang yang tidak mengamalkan apalagi mengkritik kitab kuning dianggap tidak menjalankan ajaran agama. Nasr Hamid Abu Zayd (1943–2010) di Mesir bisa menjadi contoh. Abu Zaid dianggap kufur oleh majlis ulama Kairo karena telah mengkritik pemikiran Imam Syafi'i (767–820) dan menyatakan sesuatu yang berlawanan dengan *mainstrem*. Di Indonesia, kasus seperti ini tidak jarang terjadi di kalangan pesantren. Pada tingkat tertentu, sikap sakralisasi terhadap pemikiran keagamaan dapat menggiring terjadinya polarisasi masyarakat. Kondisi ini pada akhirnya akan melahirkan konflik karena mereka kemudian menganggap bahwa kebenaran agama hanya ada dalam kelompoknya.

Ketiga, adanya doktrin untuk menyebarkan agama (*dakwah*). Setiap pemeluk agama pasti menyakini bahwa agama yang dianutnya adalah benar. Keyakinan ini tidak untuk dirinya sendiri melainkan harus juga disebarkan, karena salah satu misi penting agama adalah memberikan petunjuk dan keselamatan bagi manusia. Al–Qur'an sendiri sering mengklaim sebagai pemberi petunjuk yang benar dan memerintahkan umatnya untuk menyebarkan ajaran–ajarannya kepada orang lain, terlepas mereka mau menerima atau tidak.

4 Mohammad Arkoun, *Al–Islam Al–Akhlâq Wa Al–Siyâsah* (Beirut: Markaz al–Inma al–Qaumi, 1990). 172.

Semangat dakwah ini sebenarnya lumrah dalam sebuah agama. Akan tetapi, perilaku dakwah yang dilaksanakan secara kasar dan tidak beretika dapat menimbulkan banyak masalah. Kenyataannya, ketegangan dan kekerasan antar umat beragama sering terjadi karena masalah ini.

B. Peran Pesantren.

Pesantren mempunyai peran besar untuk mengendalikan akar–akar kekerasan religious di atas. *Pertama*, berkaitan dengan *truth claim*. Benar bahwa setiap pemeluk agama harus menyakini agamanya sebagai yang benar. Akan tetapi, setiap pemeluk agama harus disadarkan bahwa yang hidup di dunia bukan hanya agamanya sendiri tetapi juga ada pemeluk agama lain. Dalam masyarakat yang plural seperti itu, keyakinan dan klaim kebenaran tidak dapat diterapkan pada semua orang melainkan harus ditempatkan sebagai keyakinan pribadi. Kebenaran keyakinan agama bersifat personal sehingga tidak boleh dipaksakan pada pihak lain. Sikap hiterogenitas harus dikembangkan untuk menggantikan sikap homogenitas. Ukuran kesalehan dan loyalitas keagamaan bukan pada banyaknya orang yang berhasil dipengaruhi masuk dalam agamanya melainkan besarnya kontribusi yang dapat diberikan pada orang lain. Kebesaran agama tidak dilihat berdasarkan jumlah penganutnya melainkan peran yang dapat diberikan pada kemanusian.[5]

Pemikiran tersebut dapat merubah pemikiran keagamaan menjadi terbuka, inklusif bahkan pluralis, sehingga ketegangan antar umat beragama akibat *truth claim* dapat diminimalisir. Lebih dari itu, dengan pemahaman bahwa parameter kesalehan adalah kontribusi positif pada pihak lain, maka hal itu dapat mendorong munculnya "kompetisi kebaikan" (*fastibiqu al–khairât*) di antara umat beragama. Mereka tidak lagi sibuk untuk mempengaruhi pihak lain untuk masuk dalam agamanya (dakwah) melainkan sibuk untuk memberikan yang terbaik pada yang lain. Dengan sikap perilaku ini secara tidak langsung misi agama, yaitu memberikan keselamatan dan kedamaian pada manusia, dapat terealisasikan secara baik dan tepat tanpa ada benturan–benturan.

Kedua, masalah *taqdîs al–fikr al–diny*. Pesantren mengajarkan bahwa teks–teks keagamaan tidak pada derajat yang sama. Seperti ditulis Abu Zayd, teks–teks keagamaan yang dapat diklasifikasikan dalam dua bagian, yaitu teks primer dan teks sekunder. Teks primer adalah al–Quran sedang teks sekunder adalah hadis karena hadits pada dasarnya adalah penjelasan atas al–Qur'an. Adapun pemikiran keagamaan hasil ijtihad adalah teks sekunder lain yang lebih

5 Achmad Khudori Soleh, "Mengembalikan Pesantren NU Sebagai Agent of Change," in *NU Di Tengah Globalisasi*, ed. Muhammad In'an Esha (Malang: UIN Malang Press, 2015), 125–38.

rendah, karena hasil ijtihad adalah interpretasi atas teks primer dan sekunder. Apa yang dianggap baku dan sakral hanya al–Qur'an, bukan yang lain. Teks–teks keagamaan selain al–Qur'an hanyalah hasil ekplorasi pemikiran manusia meski bersumber pada al–Qur'an dan hadis.[6] Al–Ghazali (1058–1111) juga menyatakan bahwa pemikiran ulama tidak luput dari kemungkinan salah sehingga tidak dapat menjadi dasar untuk mengkafirkan pihak lain yang berbeda. Sebaliknya, dengan hanya mendasarkan pada ulama dapat menyebabkan kekufuran, karena dengan itu berarti telah menempatkan sang ulama pada posisi terjaga dari salah (*ma'shûm*), sifat yang hanya dimiliki oleh Nabi.[7]

Ketiga, berkaitan masalah dakwah. Ini sebenarnya fenomana klasik tetapi paling sering terjad. Meski para tokoh agama telah berusaha menghindari benturan dengan semangat dialog tetapi ketegangan tetap terjadi. Penyebabnya adalah bahwa penganut masing–masing agama tetap berusaha menyebarkan agamanya kepada orang lain karena adanya misi kesana.

Pesantren dapat mengatasi persoalan tersebut dari dua sisi, teoritis dan praktis. Aspek teoritis adalah upaya perubahan pada aspek paradigma dalam keagamaan. Antara lain, merubah konsep dakwah yang cenderung mempengaruhi menjadi memberi, dakwah kepada pihak lain kepada dakwah pada warga sendiri. Dakwah diarahkan untuk memberi kesadaran tentang keyakinan diri dan keyakinan orang lain yang berbeda, sehingga tidak mudah terjadi benturan dan kekerasan. Aspek praktis adalah upaya–upaya kesepakatan yang mengatur hubungan sosial diantara umat beragama. Misalnya, aturan tentang batas–batas perilaku dakwah, wilayah–wilayah yang dapat digarap oleh media dakwah agama dan seterusnya. Penelitian penulis menunjukkan bahwa dakwah model ini dapat meredam ketegangan dan mampu menjalin komunikasi umat beragama menjadi lebih baik.[8]

C. Perombakan Teologi.

Pesantren dapat mengendalikan *truth claim* di atas dengan cara lain. Dipahami bahwa *truth claim* muncul berkaitan dengan pemikiran teologis yang digunakan. Teologi sebagai ilmu yang membahas tentang Tuhan dan keyakinan adalah pemahaman yang fundamental dalam agama. Kristen abad pertengahan

6 Nasr Hamid Abu Zayd, *Al–Tafkîr Fî Zamân Al–Takfîr* (Cairo: Maktabah al–Madbuli, 1995). 134.

7 Abu Hamid al– Ghazali, "Faṣl Al–Tafriqah," in *Majmû'ah Rasăil* (Beirut: Dar al–Fikr, 1996), 236–55.

8 Achmad Khudori Soleh and Erik Sabti Rahmawati, "Methods of Religious Leaders in Enhancing Interfaith Harmony: Cases of Muslims, Buddhis, and Confucians in Malang," in *International Symposium on Religious Literature and Heritage (ISLAGE 2021)* (Atlantis Press SARL., 2022), 274–81, https://doi.org/https://doi.org/10.2991/assehr.k.220206.035.

menempatkan ilmu teologi sebagai *the queen of the science*.[9] Dalam Islam, al–Ghazali menyatakan bahwa teologi adalah kunci keselamatan. Siapa yang ingin selamat dia harus mendalami ilmu ini.[10]

Kajian teologi Islam sampai saat ini masih lebih banyak menggunakan logika Aristoteles (384–322 SM) yang bersifat *deduktif–bayaniyah*. Metode ini mengkonsekuensikan dua hal: keseragaman dan sikap *clear and cut*. Akibatnya, masyarakat menjadi cenderung melihat sesuatu secara hitam–putih, benar–salah, aku–kamu dan kemudian hanya berbicara tentang diri dan kebenarannya sendiri. Mereka tidak dapat melihat kemungkinan kebenaran fihak lain. Kondisi itu, seperti ditulis Amin Abdullah diperparah oleh dua kenyataan: (1) bahwa teologi berkaitan dengan emosi dan menuntut kesetiaan total terhadap pengikutnya. Maksudnya, teologi diwarnai oleh tingkat *personal commitment* yang pekat terhadap ajaran agama yang dipeluknya. (2) bahasa dalam teologi adalah bahasa *actor* (pemain) bukan pengamat atau peneliti (*spectator*).[11] Karena itu, munculnya sikap *truth claim* pada pemeluk agama tidak dapat dihindarkan, dan ini dapat menyebabkan benturan ketika berhadapan dengan *truth claim* dari agama lain.

Pesantren dapat berperan untuk melakukan perombakan penalaran teologi tersebut. Pemikiran teologi Asy'ariyah yang selama ini lebih berbicara dan membela Tuhan harus ditarik ke bumi dan dipaksa berbicara dan membela kemanusiaan. Teologi yang *teosentris* harus dirubah menjadi *antroposentris* dan dari yang selama ini lebih bersifat *ilâhiyat* (metafisika) harus diarahkan menjadi *insaniyat* (humaniora) dan *tarikhiyat* (sejarah). Misalnya, bahwa tauhid bukan konsep yang menegaskan tentang keesaan Tuhan yang diarahkan pada paham trinitas maupun politheisme, melainkan lebih merupakan kesatuan pribadi manusia yang jauh dari perilaku dualistik, seperti hipokrit, kemunafikan atau perilaku oportunistik.[12]

Apa yang dimaksud tauhid, bukan sekedar sifat dari sebuah dzat (Tuhan), deskripsi ataupun konsep kosong yang hanya ada dalam angan, tetapi lebih mengarah pada tindakan kongkrit: baik penafian maupun menetapan (*isbat*). Sebab, apa yang di kehendaki dari tauhid tidak bisa dipahami kecuali

9 Derek Stanesby, *Science, Reason and Religion* (London: Routledge, 2016).

10 Abu Hamid al– Ghazali, "Al–Risālah Al–Ladûniyah," in *Majmû'ah Rasā'il* (Beirut: Dar al–Fikr, 1996), 222–35.

11 M. Amin Abdullah, "Teologi & Filsafat Dalam Perspektif Globalisasi Ilmu Dan Budaya," in *Agama Dalam Pergumulan Masyarakat Kontemporer*, ed. Mukti Ali (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), 265–80.

12 Achmad Khudori Soleh, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer (Islamic Philosophy from Classical to Contemporary)* (Yogyakarta: Ar–Ruzz Media, 2016). 63.

ditampakkan. Maksudnya, konsep tauhid tidak akan punya makna tanpa direalisasikan dalam kehidupan kongkrit. Realisasi *nafi* (pengingkaran) adalah menghilangkan tuhan–tuhan modern seperti ideologi, gagasan, budaya, dan sains yang telah membuat manusia sangat tergantung kepadanya dan menjadi terkotak–kotak. Realisasi *isbat* (penetapan) adalah penetapan satu ideologi yang menyatukan dan membebaskan manusia dari belenggu tuhan–tuhan modern tersebut.[13]

Dengan demikian, tauhid adalah upaya kesatuan sosial masyarakat tanpa perbedaan agama, suku, kelas, ras dan warna kulit, sebab distingsi kelas bertentangan dengan kesatuan dan persamaan eksistensial manusia. Tauhid berarti kesatuan kemanusiaan tanpa diskriminasi atau perbedaan agama, ras, ekonomi, dan seterusnya. Dengan konsep ini pemikiran teologi menjadi terbuka, tidak eksklusif. Sasaran utama teologi adalah kemanusiaan dan kebaikan bersama tanpa perbedaan warna kulit, ras bahkan agama.

D. Penutup.

Munculnya kekerasan religious disebabkan oleh faktor *truth claim*, sakralisasi teks keagamaan (*taqdis al–fikri al–dini*), dan misi dakwah. Pesantren mempunyai peran penting dalam meredam akar–akar kekerasan ini. Dengan peran yang dilakukan, pesantren akan mampu menciptakan masyarakat yang damai dan harmonis.

Daftar Pustaka.

Amin Abdullah, M. "Teologi & Filsafat Dalam Perspektif Globalisasi Ilmu Dan Budaya." In *Agama Dalam Pergumulan Masyarakat Kontemporer*, edited by Mukti Ali, 265–80. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.

Arkoun, Mohammad. *Al–Islam Al–Akhlâq Wa Al–Siyâsah*. Beirut: Markaz al–Inma al–Qaumi, 1990.

Assegaf, Arifin. "Memahami Sumber Konflik Antar Iman." In *Pluralisme, Konflik Dan Pendidikan Agama Di Indonesia*, edited by TH Sumartana, 34–37. Yogyakarta: Dian/ Interfidei, 2001.

Ghazali, Abu Hamid al–. "Al–Risālah Al–Ladûniyah." In *Majmû'ah Rasā'il*, 222–35. Beirut: Dar al–Fikr, 1996.

13 Hasan Hanafi, *Min Al–Aqîdah Ilâ Al–Tsaurah* (Cairo: Maktabah Matbuli, 1991).; Hans Kung, *A Global Ethic The Declaration of the Parliement of the World's Religions* (New York: Continum, 1993).

———. “Faşl Al–Tafriqah.” In *Majmû’ah Rasăil*, 236–55. Beirut: Dar al–Fikr, 1996.

Hanafi, Hasan. *Min Al–Aqîdah Ilâ Al–Tsaurah*. Cairo: Maktabah Matbuli, 1991.

Kung, Hans. *A Global Ethic The Declaration of the Parliement of the World’s Religions*. New York: Continum, 1993.

Rahman, Fazlur. “Approach to Islam in Religious Studies Review Essays.” In *Approaches to Islam in Religious Studies*, edited by Richard C Martin, 189–202. Arizona: The University Of Arizona Press, 1985.

Soleh, Achmad Khudori. *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer (Islamic Philosophy from Classical to Contemporary)*. Yogyakarta: Ar–Ruzz Media, 2016.

———. “Mengembalikan Pesantren NU Sebagai Agent of Change.” In *NU Di Tengah Globalisasi*, edited by Muhammad In’an Esha, 125–38. Malang: UIN Malang Press, 2015.

Soleh, Achmad Khudori, and Erik Sabti Rahmawati. “Methods of Religious Leaders in Enhancing Interfaith Harmony: Cases of Muslims, Buddhis, and Confucians in Malang.” In *International Symposium on Religious Literature and Heritage (ISLAGE 2021)*, 274–81. Atlantis Press SARL., 2022. https://doi.org/https://doi.org/10.2991/assehr.k.220206.035.

Stanesby, Derek. *Science, Reason and Religion*. London: Routledge, 2016.

Whitehead, Alfred North. *Religion in the Making*. New York: New American Library, 1974.

Zayd, Nasr Hamid Abu. *Al–Tafkîr Fî Zamân Al–Takfîr*. Cairo: Maktabah al–Madbuli, 1995.

Membangun Dengan Hati dan Toleransi

(Pilar Pembangunan Masyarakat Madinah)*

Rasul SAW melakukan dakwah di Madinah hanya sekitar 10 tahun. Namun, dalam waktu yang sangat singkat tersebut, beliau mampu membangun sebuah tata kehidupan masyarakat Madinah (Islam) yang kokoh, kuat dan berperadaban yang saat ini sering diimpikan sebagai masayarakat madani.

Apa kunci dari keberhasilan Rasul tersebut? Dari mana beliau memulai membangun masyarakatnya? Inilah yang patut kita renungkan dalam upaya membangun masyarakat, baik masyarakat kampus dan sosial, sekaligus untuk membuktikan Islam sebagai agama damai, moderat dan penuh persaudaraan atau pluralis.

A. Kualitas Spiritual.

Jika kita amati tindakan dan anjuran–anjuran yang diberikan, paling tidak ada empat hal penting yang dilakukan Rasul dalam melakukan perubahan dan pembangunan masyarakat. *Pertama*, pembangunan spiritual. Ini dibuktikan dari kenyataan bahwa yang pertama dilakukan nabi begitu sampai di Madinah adalah pembangunan masjid. Masjid adalah simbol kegiatan spiritual dan perbaikan moral. Kenyataan ini tambah dengan banyaknya anjuran beliau pada

* Achmad Khudori Soleh "Membangun dengan Hati dan Toleransi (Pilar Pembangunan Masyarakat Madinah) dalam M Zainuddin (ed) Islam Moderat Konsepsi Interpretasi dan Aksi (Malang: UIN Maliki Press, 2016), 179-186. ISBN: 978-602-1190-81-4 http://repository.uin-malang.ac.id/10009/

umatnya untuk melakukan shalat malam (*qiyâm al–lail*). Shalat malam tentu bukan sekedar bangun malam untuk melakukan shalat sunnah dua rakaat, apalagi hanya sekedar shalat Isya' yang ketinggalan. *Qiyam al–lalil* hanya "sarana" yang tujuannya intinya adalah tercapainya kualitas spiritual. Inilah yang terpenting, yaitu penghayatan dan perubahan moral serta penambahan kualitas spiritual. Karena itulah, Allah SWT dalam al–Qur'an menyatakan, "*Pada sebagian malam, shalat tahajudlah sebagai tambahan bagi kamu; semoga Allah mengangkat derajatmu ke tempat yang terpuji*" (QS. al–Isra, 79). Tujuannya adalah agar derajat kita semakin naik di sisi Tuhan.

Dalam hal ini, paling tidak ada dua manfaat dari kegiatan shalat malam. Pertama, akan menjadikan seseorang begitu dekat dengan Allah, sehingga apa yang ada dalam hati, pikiran dan perilakunya hanyalah Tuhan dan untuk Tuhan. Jika ini yang terjadi, maka moralnya menjadi sangat baik dan segala perilakunya terkontrol. Ia menjadi sangat sadar bahwa Tuhan ada di dekatnya dan Dia selalu mengawasinya, sehingga tanpa Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK) sekalipun, ia tidak mungkin melakukan korupsi, menipulasi maupun tindakan lain yang tidak benar.

Sejak beberapa tahun terakhir, kita sebenarnya sangat bangga dengan semakin banyaknya orang Islam yang menunaikan ibadah haji. Kajian–kajian keagamaan juga semakin semarak, apalagi saat bulan Ramadlan. Hampir tidak ada instansi yang tidak melakukan kajian keagamaan. Media massa–pun seolah berlomba untuk menjejali kita dengan pengajian. Persoalannya, apakah kesemarakan dan peningkatan nilai–nilai kuantitas tersebut telah juga dibarengi dengan peningkatan nilai–nilai kualitas? Inilah yang harus kita renungkan. Sebab, penyimpangan–penyimpangan masih terus saja terjadi dan ironisnya justru dilakukan oleh mereka yang notabene beragama Islam dan dulunya sangat konsen terhadap pemberantasan korupsi. Dalam pembangunan masyarakat, Rasul tidak mengajarkan umat Islam mengejar kuantitas dan formalitas ibadah, tetapi kualitas dan substansial atau penghayatan dari ibadah–ibadah yang dilakukan. Sebab, penghayatan dan kualitas inilah yang akan mampu mendorong si pelaku kearah perubahan–perubahan positif dan lebih baik.

Kedua, akan membuat hati seseorang menjadi jernih. Dalam epistemologi irfani, suatu bentuk epistemologi dalam Islam yang mengedepankan intuisi, hati adalah sarana utama dalam pencapaian ilmu pengetahuan. Dalam perspektif ini, berhasilnya tidaknya suatu usaha pencapaian keilmuan sangat tergantung pada sejauh mana hati mampu menangkap pancaran ilmu (*faidl*) yang diberikan

Tuhan. Jika seseorang mampu mencapai tingkat ini, hasilnya menjadi sangat luar biasa, melebihi apa yang dicapai nalar biasa. Beberapa pengamat sains baik dari Barat maupun Islam sendiri mengakui hal itu. Menurutnya, apa yang dicapai oleh filsafat dan sains Islam abad pertengahan tidak mungkin dari hasil olah nalar biasanya, karena di sana terjadi lompatan–lompatan pemikiran yang besar. Semua itu pasti terjadi karena campur tangan Tuhan lewat intuisi, dan kenyataannya, hampir semua para filosof dan saintis muslim saat itu adalah sekaligus seorang sufis yang sangat mengedepankan kejernihan hati.

B. Solidaritas.

Hal kedua yang dilakukan nabi dalam membangun masyarakat adalah menanamkan rasa solidaritas di antara umat. Hal ini tampak pada program *muakha'* yang dilakukan Nabi di Madinah. Seperti yang diketahui, setelah sampai di Madinah, Nabi mempersaudarakan kaum Muhajirin dan Anshar, di mana mereka disuruh untuk bersumpah untuk saling mengangkat saudara dan saling melindungi, sehingga terjalin hubungan yang erat di antara mereka. Tidak hanya itu, Nabi juga berusaha menjalin hubungan dengan kelompok–kelompok lain di luar Islam, seperti kaum Yahudi dan lainnya. Masalah ini terlihat jelas pada Piagam Madinah (*Dustur Madinah*), perjanjian yang dibuat Nabi dengan orang–orang Yahudi pada awal kedatangan beliau di Madinah. Artinya, solidaritas yang dibangun Nabi tidak hanya dalam lingkup masyarakat Islam tetapi juga mencakup seluruh manusia, solidaritas kemanusiaan, tanpa memandang perbedaan agama, warna kulit, ras, suku dan bahasa.

Dalam hadis–hadis, Nabi juga sering memerintahkan umatnya untuk memperbanyak *shilatur–rahim*. Dalam konteks yang sederhana, kita telah memenuhi perintah ini dengan sering mengunjungi keluarga, handai taulan, teman sejawat dan seterusnya. Pada saat idul fitri, kita mudik ke kampung, silatur rahmi kepada tetangga, famili dan lain–lain. Akan tetapi, dalam konteks yang lebih luas dan kekinian, silatur–rahmi jelas bukan berkunjung tetapi terciptanya jalinan hubungan kemanusiaan secara lebih baik dan dekat, sehingga dapat dirasakan bahwa kita adalah umat yang satu di mana jika sebagian ada yang sakit yang lain ikut merasakannya. Yang harus menjadi renungan, apakah *shilatur–rahmi* yang kita lakukan telah menumbuhkan rasa solidaritas seperti itu?

C. Mengentas Kemiskinan.

Banyak hadis yang menyuruh kita untuk bersedekah, memberi makan kepada fakir miskin, memelihara anak yatim dan seterusnya. Secara tekstual, hadis itu berarti menuntut kita memberikan makan, minum ataupun bantuan

kepada kaum miskin, dan ini telah banyak dilakukan. Pada hari–hari tertentu, organisasi–organisasi keagamaan dan sosial mengumpulkan dana untuk kemudian memberikannya kepada panti–panti asuhan, anak–anak gelandangan, kaum fakir dan sebangsanya.

Akan tetapi, dalam konteks yang lebih luas, perintah Rasul tersebut tentu tidak sekedar itu. Pemberian makan dan minum seperti yang sering kita dilakukan tidak banyak membawa perubahan. Apalagi kenyataannya, pemberian tersebut lebih banyak diberikan dalam jumlah ala kadarnya dan tidak kontinyu. Hanya pada hari dan bulan tertentu. Padahal, mereka butuh makan setiap hari. Karena itu, penyataan Rasul saw pada dasarnya mengandung makna yang lebih luas, yaitu perintah untuk mengatasi masalah kemiskinan. Paling tidak, membantu kaum fakir dalam menghadapi kesulitan–kesulitan hidupnya.

Al–Qur'an sendiri banyak berbicara tentang masalah ini. Salah satunya adalah bahwa diperintahkannya zakat, sedekah dan infaq adalah agar harta kekayaan tidak terpusat pada satu golongan kaya, sehingga tidak terjadi konglomerasi dan kekayaan dapat terdistribusikan secara merata dan adil. Ini prinsip ekonomis yang sangat modern. Dalam kajian sosiologis, kehidupan masyarakat akan berjalan baik jika perputaran ekonomi lancar, dan ekonomi akan berputar stabil jika ia tidak dipegang oleh kelompok–kelompok tertentu yang sedikit tetapi terdistribusikan secara merata. Artinya, apa yang diajarkan al–Qur'an tentang zakat, sedekah dan infaq, dan apa yang diperintahkan Nabi dengan memberi makan kepada orang miskin (*ith'am al–miskin*) sebenarnya bukan sekedar memberi hadiah atau makanan pada anak yatim dan orang miskin pada bulan–bulan tertentu, bulan Rajab misalnya, tetapi perintah tentang pembangunan ekonomi secara mapan, sehingga tata kehidupan masyarakat dapat tersangga secara baik dan harmonis.

D. Sebar Kedamaian.

Bahwa Islam adalah agama rahmat telah sering disampaikan para dai. *Tidaklah Aku utus engkau ke dunia kecuali untuk membawa rahmat dan kedamaian bagi seluruh alam* (QS. Al–Anbiya, 107). Akan tetapi, apakah benar bahwa Islam dan kita sebagai umatnya telah memberi kedamaian kepada semua orang? Inilah yang harus direnungkan. Sebab, tidak jarang Islam justru tampil dengan wajah garang dan menakutkan, karena sebagian umatnya sering berbuat onar, yang dengan senjata di tangan mendatangi tempat–tempat tertentu untuk memaksakan teologinya.

Rasul sendiri sering memerintahkan kita untuk menyebarkan kedamaian (*afsy al–salam*). *Afsy al–salam*, secera sederhana, berarti tuntutan pada kita untuk senantiasa menyebarkan atau membiasakan diri mengucapkan salam bila bertemu dengan sahabat sesama muslim. Ini tidak salah. Salam adalah teguran sekaligus doa yang khas orang Islam terhadap sesamanya. Dengan membiasakan salam, Islam akan makin marak dan terlihat panji–panji kebesarannya. Juga, dengan salam, akan semakin dekat dan mesra hubungan antar sesama muslim.

Akan tetapi, dalam konteks luas, perintah itu jelas bukan sekedar mengucapkan salam tetapi perintah untuk memberikan kedamaian, memberikan ketenangan, ketentraman dan persahabatan. Tidak hanya kepada sesama muslim, tetapi juga terhadap sesama manusia yang berlainan agama, kulit, bangsa dan bahasa. Bahkan, juga memberikan kedamaian kepada binatang dan alam. Ini adalah PR kita. Dapatkah kita membuktikan bahwa Islam adalah agama yang damai, sejuk, santun dan teduh?

E. Penutup

Nabi membangun masyarakat Madinah dengan hati dan toleransi. Setidaknya ada hal pokok yang dilakukan Nabi dalam proses membangun masyarakat Madinah. Yaitu, peningkatan kualitas moral spiritual, menanamkan rasa solidaritas dan persaudaraan, mengentas kemiskinan dan menyebarkan kedamaian, sehingga terbangun masyarakat plural yang solid, kokoh dan damai dalam waktu yang relative singkat, hanya sekitar 10 tahun. Empat hal ini secara eksplisit juga disampaikan lewat sebuah hadis beberapa saat setelah tiba di Madinah, dengan istilah *qiyam al–lail, shilatur–rahmi, ith'am al–miskin* dan *afsy al–salam*.

Rasul tampak mengajarkan pada kita untuk mengejar kualitas bukan hanya kuantitas, merangkul bukan memukul, menenangkan bukan menggusarkan, mengimankan bukan mengkufurkan, dan seterusnya [.]

Tentang Penulis

Prof. Dr. Achmad Khudori Soleh M.Ag adalah Guru Besar Filsafat Islam di Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim, Malang. Lahir di Nganjuk, 24 Nopember 1968. Pendidikan SLTA di MAN PP Bahrul Ulum Tambakberas, Jombang (1988). Pendidikan Sarjana di Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel Malang, lulus tahun 1993. Pada tahun 1997, Khudori Soleh mendapat beasiswa studi tingkat Master di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Namun, saat terjadi kerusuhan di Jakarta tahun 1998, Khudori Soleh pindah ke IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, lulus tahun 1999. Khudori Soleh mendapat beasiswa kembali untuk program Doktor di kampus yang sama, lulus tahun 2010, dengan konsentrasi Filsafat Islam.

Karir akademiknya dimulai tahun 2000 ketika diangkat sebagai dosen tetap (PNS) di STAIN Malang dengan jabatan fungsional Asisten Ahli, golongan III-a. Tahun 2011, mencapai jabatan Lektor Kepala golongan IV-b. Khudori Soleh kemudian asyik dengan kegiatan di program Doktor (sebagai sekretaris S3 PAI dan MPI, tahun 2013-2021) sehingga tidak mengurus kepangkatan meski tetap aktif menulis buku dan jurnal. Setelah balik ke Fakultas Psikologi tahun 2021, Khudori Soleh mulai menata berkas kepangkatan. Setelah berkas ajuan kepangkatannya disetujui Senat Universitas pada bulan Februari 2023, kemudian dinilai oleh tim reviewer Kemenag RI, akhirnya SK guru besar Khudori Soleh di tanda-tangani Menteri Agama RI tanggal 1 Juni 2023. Achmad Khudori Soleh dikukuhkan sebagai Guru Besar bidang Filsafat Islam oleh Rektor UIN Malang pada tanggal 4 Oktober 2023, dengan angka kredit sebesar 1169,24.

Pengalaman jurnalistik Khudori Soleh dimulai tahun 2004-2006 ketika merintis dan menjadi *editor in chief* di jurnal Psikoislamika Fakultas Psikologi UIN Maulana Malik Ibrahim Malang (sekarang Sinta). Setelah vakum cukup

lama, mulai tahun 2020 Khudori Soleh kembali masuk dunia jurnal sebagai reviewer di beberapa jurnal nasional Sinta 2, termasuk jurnal Sinta 2 di kampus sendiri. Tahun 2021 masuk sebagai reviewer di beberapa jurnal internasional Scopus, di Malaysia, Pakistan dan Afrika.

Sampai akhir tahun 2023, Prof. Achmad Khudori Soleh telah menerbitkan 13 buku, 9 buku terjemahan, 11 artikel dalam book chapter, 29 artikel di jurnal nasional (Sinta atau terakriditasi), dan 6 artikel di jurnal internasional (Scopus dan Copernicus). Buku-bukunya diterbitkan oleh penerbit kampus (UIN Maliki Press), juga penerbit non-kampus di Yogyakarta, Bandung dan Jakarta. Selain itu, Khudori Soleh juga aktif membimbing dan mendampingi mahasiswa pascasarjana (Magister dan Doktor) UIN Malang untuk menulis artikel di jurnal. Setidaknya telah ada 39 artikel mahasiswa yang terbit di jurnal Sinta sebagai hasil dampingannya.

Tentang Editor

Erik Sabti Rahmawati, M.Ag, MA, adalah dosen tetap Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim, Malang. Lahir di Banyuwangi, 08 Nopember 1975. Pendidikan SLTA di MAN Nurul Jadid, Probolinggo, lulus tahun 1993. Pendidikan Sarjana diselesaikan di Program Studi Tafsir Hadits Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, tahun 1998. Setelah lulus tingkat sarjana, Erik Sabti mendapat beasiswa studi tingkat Master di kampus yang sama dalam Program Studi Agama dan Filsafat (AF), lulus tahun 2004. Pada waktu yang sama, Erik Sabti Rahmawati juga mendapat beasiswa untuk Studi Master di *Centre for Religious and Cross-Cultural Studies* (CRCS) Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, lulus tahun 2005. Sekarang sedang menyelesaikan studi Doktor di Program Studi Hukum Keluarga Islam (HKI) UIN Maulana Malik Ibrahim, Malang.

Karir dan pengalaman akademik Erik Sabti Rahmawati dimulai tahun 2009 ketika diangkat sebagai dosen tetap (PNS) Fakultas Syariah UIN Maulana Malik Ibrahim Malang. Tahun 2010 Erik Sabti ikut merintis dan mengelola Jurnal De Jure (sekarang Scopus) dan Jurnal Jurisdicti Fakultas Syariah. Pada tahun 2013 ditunjuk sebagai *editor in chief* Jurnal De Jure. Pada tahun yang sama juga dipercaya sebagai Ketua Pusat Penelitian dan Pengabdian pada Masyarakat (P3M) Fakultas Syariah. Tahun 2017-2021 diangkat sebagai Sekretaris Program Studi Hukum Keluarga Islam (HKI) Fakultas Syariah, kemudian menjadi Ketua Prodi HKI Fakultas Syariah, tahun 2021-2025. Pada tahun 2023 dalam Munas Asosiasi Prodi HKI di UIN Raden Intan Lampung, Erik S Rahmawati dipercaya sebagai Ketua Asosiasi Prodi HKI se-Indonesia untuk masa bakti 2023-2025.

Sampai akhir tahun 2023, Erik Sabti Rahmawati, M.Ag, MA, telah menulis 3 buku, 6 buku sebagai editor, dan 10 artikel di jurnal nasional (Sinta) maupun

internasional (Scopus dan Copernicus). Selain itu, bersama suami tercinta, Prof. Dr. KH. Achmad Khudori Soleh, sejak tahun 2013 merintis dan mengasuh pesantren putri, PP. Al-Azkiya, yang berlokasi di Jalan Joyosuko Metro, Merjosari, Malang. Hj. Erik Sabti Rahmawati juga aktif sebagai Wakil Ketua Rabithah Ma'ahid al-Islami (RMI) Kota Malang.

PESANTREN PUTRI AL - AZKIYA'
JOYO SUKO METRO MERJOSARI MALANG
المعهد الإسلامي الأزكياء
SUCIKAN DIRI DAN TINGKATKAN PROFESIONALITAS

Buku ini berisi 21 artikel Prof. Achmad Khudori Soleh, yang terbit dalam jurnal nasional maupun internasional, dan dalam book chapter. Artikel yang asalnya ditulis dalam Bahasa Inggris telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia untuk memudahkan pembaca. Duapuluh satu artikel ini dibagi dalam dalam empat bagian: (1) Integrasi Agama, Filsafat dan Sains, (2) Epistemologi, (3) Psikologi dan Kepemimpinan, (4) Pluralisme dan Relasi Umat Beragama.

Semua karya tulisnya, dalam bentuk artikel jurnal, buku, book chapter, penelitian maupun tulisan popular di koran dapat diunduh dengan men-scan link barcode berikut.

Google Scholar

Repository UIN Malang

ISBN 978-623-485-221-9

Edulitera
Jl. Apel No. 28 A Semanding, Sumbersekar,
Dau, Kab. Malang (65151)
Telp./Fax: (0341) 5033268
Email: eduliteramalang@gmail.com